The Catholic
Theological Un
LIBRARY
Chicago, Ill.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-CUN-971

EXEGETISCHES HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT

BEGRÜNDET VON † DR. JOHANNES NIKEL
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU
HERAUSGEGEBEN VON
UNIV.-PROF. DR. ALFONS SCHULZ-BRESLAU.

---

14. BAND.

DAS BUCH ISAIAS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. FRANZ FELDMANN
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN

MÜNSTER IN WESTF. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DAS BUCH ISAIAS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. FRANZ FELDMANN
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN

WITHDRAWN

ERSTER HALBBAND
ERSTER TEIL (KAP. 1—39)

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIIS THEOL.
S. S. CORDIS JESU.

221.6
E96e
v.14a

MÜNSTER IN WESTF. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

32,694

Imprimatur.

Monasterii, die 1. Julii 1925.

Meis,
Vicarius Eppi Gnlis.

Nr. 3867.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

Vorwort.

Der Kommentar wurde abgeschlossen im Herbst 1923. Nach manchen Bemühungen gelang es, die für den Beginn des Druckes notwendigen Mittel sicherzustellen. Den freundlichen Spendern in Amerika und Holland sei tiefgefühlter Dank dafür ausgesprochen. Der Druck begann im Mai 1924. Die ersten Bogen hat noch der Begründer des Exegetischen Handbuches, Herr Professor Dr. J. Nikel in Breslau, mitgelesen; sein Tod war ein herber Verlust, der von seinen Mitarbeitern am schmerzlichsten empfunden wird.

Ich glaube mich streng an die Anweisung, welche J. Nikel für die Mitarbeiter entworfen hatte, gehalten zu haben. Leider konnte ich der Textkritik meiner geschwächten Augen wegen nicht jene Aufmerksamkeit zuwenden, welche ihr geziemt hätte.

Für die Hilfe bei Durchsicht der Druckbogen und für Zusammenstellung der Verzeichnisse sage ich den Herren stud. theol. Joh. Pohl und Jos. Steinberg aus Köln herzlichen Dank.

Dem Herrn Verleger gebührt ungeschmälerter Dank für die schöne Ausstattung und die Zusicherung, daß der Druck des zweiten Halbbandes, dessen Manuskript mit dem des ersten Halbbandes dem Verlag zugestellt werden mußte, sich unmittelbar anschließen soll.

Bonn, im Mai 1925.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Vorwort V
Erklärung der Abkürzungen und Zeichen IX
Druckfehler X

Einleitung.

§ 1. Person des Propheten . . . . . XI—XIII
§ 2. Die Zeit des Propheten . . . . . XIII—XVII
§ 3. Das Buch und seine Teile . . . . . XVII—XXI
§ 4. Politik und Theologie des Propheten . . . . . XXI—XXXV
1. Politik . . . . . XXI—XXII
2. Theologie . . . . . XXII—XXXV
a) Des Propheten Urteil über den religiös-sittlichen Zustand des Volkes seiner Zeit . . . . . XXII—XXIII
b) Die Gottesidee des Propheten . . . . . XXIV—XXV
c) Das Zukunftsbild des Propheten . . . . . XXV—XXXV
§ 5. Metrum und Strophe . . . . . XXXV—XXXVII
§ 6. Text und Übersetzungen . . . . . XXXVIII—XL
Literatur . . . . . XLI—XLVII

Übersetzung und Erklärung.

I. Weissagungen über Juda und Israel Kap. 1—12 . . . . . 1—164
1. Die Einleitungsrede 1, 2—31 . . . . . 1— 25
2. Leidens- und Läuterungsweg Israels von seiner falschen irdischen Herrlichkeit zu seiner wahren messianischen 2, 1—4,6 25— 53
a) Das messianische Ziel Israels 2, 2—5 . . . . . 26— 29
b) Dreifache Straf- und Drohrede 2, 6—4, 1 . . . . . 29— 48
c) Das bevorstehende messianische Heil 4, 2—6 . . . . . 48— 53
3. Die Verwüstung Israels wegen seiner Sünden 5, 1—30 . . . 53— 67
a) Das Gleichnis vom Weinberg 5, 1—7 . . . . . 53— 57
b) Weherufe über das verstockte Israel 5, 8—24; 10, 1—4 . . 57— 67
4. Die Berufungsvision 6, 1—13 . . . . . 67— 77
5. Worte des Propheten aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges 7, 1—9, 6 . . . . . 77—135
a) Das Immanuelzeichen 7, 1—25 . . . . . 77— 98
b) Zeichen für die bevorstehende Eroberung von Damaskus und Samaria 8, 1—4 . . . . . 98—100
c) Gericht über den Unglauben 8, 5—22 . . . . . 100—113
d) Anbruch einer lichtvollen Zukunft 8, 22c—9, 6 . . . . . 113—135
6. Die noch ausgestreckte Hand des Herrn 9, 7—20; 5, 25—30 . 126—136
7. Vernichtung der Weltmacht, Heilszeit, Lobgesang 10, 5—12, 6 136—164
a) Vernichtung Assurs 10, 5—34 . . . . . 136—151
b) Das Gottesvolk unter dem Messias 11, 1—16 . . . . . 151—162
c) Lobgesang des erlösten Volkes 12, 1—6 . . . . . 162—164

Seite

II. **Weissagungen über einzelne Völker und die ganze Völkerwelt** . . . . . 164—323
A) Weissagungen über einzelne Völker 13—23 . . . . . 164—286
1. Ausspruch über Babel 13, 1—14, 23 . . . . . 164—188
2. Assurs Untergang in Juda 14, 24—27 . . . . . 188—191
3. Ausspruch über das Philisterland 14, 28—32 . . . . 191—196
4. Das Gericht über Moab 15, 1—16, 13 . . . . . 196—209
5. Der Untergang von Damaskus und Ephraim 17, 1—11 209—214
6. Das assyrische Völkermeer in Juda 17, 12—14 . . . 215—216
7. Antwort an die äthiopische Gesandtschaft 18, 1—7 . 216—223
8. Der Ratschluß Jahves über Ägypten 19, 1—25 . . . 223—238
9. Ankündigung der Deportation von Ägypten und Kusch durch die Assyrer 20, 1—6 . . . . . 238—244
10. Der Fall Babels 21, 1—10 . . . . . 244—254
11. Der Spruch über Edom 21, 11. 12 . . . . . 254—256
12. Der Spruch über die Dedaniter-Kedarener 21, 13—17 256—259
13. Der unsühnbare Frevel Jerusalems 22, 1—14 . . . 259—267
14. Sturz des Hausministers Sebna 22, 15—25 . . . . 268—273
15. Der Ratschluß Jahves über Tyrus 23, 1—18 . . . . 273—286
B) Weissagungen über das Weltgericht Kap. 24—27 . . . 287—323
a) Das Weltgericht 24, 1—23 . . . . . 287—296
b) Das Reich Gottes auf dem Sion 25, 1—12 . . . . . 296—301
c) Lob- und Danklied 26, 1—19 . . . . . 301—309
d) Wiederherstellung Israels 26, 20—27, 13 . . . . . 310—323

III. **Weissagungen über Sion wider das Bündnis mit Ägypten; Endgericht und Erlösung** Kap. 28—35 . . . . . 323—411
1. Weheruf über Samaria und Jerusalem 28, 1—29 . . . 323—340
2. Weheruf über Jerusalem 29, 1—24 . . . . . 340—352
3. Weheruf über das weltkluge Bündnis mit Ägypten; Begnadigung des Volkes; Gericht über Assur 30, 1—33 . . 352—373
4. Weheruf über das Bündnis mit Ägypten 31, 1—32, 20 . . 373—387
a) Das nichtige Vertrauen auf Ägypten 31, 1—9 . . . . 373—378
b) Schilderung der neuen Zeit 32, 1—20 . . . . . 378—387
5. Weheruf über Assur 33, 1—24 . . . . . 387—398
6. Endgericht und Erlösung Kap. 34. 35 . . . . . 398—411

IV. **Anhang** . . . . . 411—463
1. Sennacheribs Feldzug gegen den Westen und Jerusalems Befreiung Kap. 36. 37 . . . . . 411—444
2. Krankheit des Ezechias und Gesandtschaft Merodachbaladans Kap. 38. 39 . . . . . 444—463

Stellen-, Namen- und Sachverzeichnis 464

Abkürzungen und Zeichen.

1. Die Abkürzungen von Zeitschriften
sind gewählt nach dem Merkblatt, das der Biblischen Zeitschrift (BZ) jedesmal vorgedruckt wird. Manchmal werden Auszüge dieser Zeitschrift zitiert.

2. Texte und Übersetzungen
sind abgekürzt mit den von R. Kittel, Biblia Hebraica (BH) eingeführten Zeichen. Auf BH ist, um Wiederholungen zu vermeiden, öfter verwiesen.

3. Die gebräuchlichen Kommentare zu Isaias
werden abgekürzt zitiert durch die Namen der Autoren: Budde, Condamin, Delitzsch, Duhm, Guthe, Haller, Kittel (6. Aufl.; 5. Aufl. von Dillmann), Knabenbauer, Marti, v. Orelli, Schegg, Schlögl, Schmidt.

4. Andere oft gebrauchte Bücher

KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von E. Schrader, Berlin 1889 ff.
KT = H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum AT^3, Leipzig 1909.
KAT^3 = Die Keilinschriften und das AT^3, Leipzig 1909.
DJ = Deuterojesaja.
TJ = Tritojesaja.
Cheyne = Cheyne-Böhmer, Einleitung in das Buch Jesaja, Gießen 1897.
Ehrlich = A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel IV, Leipzig 1912.
Šanda = A. Šanda, Die Bücher der Könige, Bd. I u. II, Münster 1911/12.
Meissner = B. Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. I und II, Heidelberg 1920/25.
Ges.^{26} = Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik^{26}, Leipzig 1896.
Ges. Lex.^{17} = Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch^{17}, Leipzig 1921.
König 1. 2. 3 = E. König, Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Bd. 1—3, Leipzig 1881 ff.
König, Lex. = E. König, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch, Leipzig 1910.

5. Besondere Zeichen

add. = addit fügt hinzu.
om. = omittit läßt aus.
praem. = praemittit schickt voraus.
Aufrechte Schrift in der Übersetzung deutet an, daß im überlieferten hebräischen Text zur Gewinnung der betreffenden Übersetzung Veränderungen vorgenommen sind.
Die in runde Klammern gesetzten Worte sind vom Übersetzer als Beischrift angesehen.
( ) deutet an, daß jene Beischrift als störend ganz weggelassen ist.
Wörter, die in eckigen Klammern stehen, sind Zusätze des Übersetzers, die im hebräischen Text fehlen.
[?] besagt, daß das vorhergehende Wort oder dessen Übersetzung fraglich ist.
. . bedeuten Lücken im Text oder völlig unverständliche Worte.

Druckfehler.

S. 4 Z. 1 v. o. l. letzen statt lechzen.
S. 10 Z. 4 v. u. l. Heer statt Herr.
S. 14 Z. 3 v. u. l. nicht.
S. 14 Z. 2 v. u. l. hervor;
S. 32 Z. 13 v. o. l. וְאֵין.
S. 36 Z. 6 v. u. l. Gibborim statt Gibborina.
S. 60 Z. 14 v. o. l. Ekkle statt Ekkli.
S. 65 Z. 14 v. o. l. חֻקָּנִי.
S. 69 Z. 3 v. o. l. Laute statt Leute.
S. 101 Z. 16 v. o. l. שְׁלֹחַ.
S. 127 Z. 15 v. u. l. ihm statt Juda.
S. 161 Z. 11 v. u. l. vom statt von.
S. 167 Z. 6 v. o. l. denn statt den.
S. 172 Z. 8 v. o. l. Naboned.
S. 182 Z. 12 v. u. l. sie statt die.
S. 185 Z. 13 v. o. l. Nebukadnezar.
S. 195 Z. 20 v. u. l. V. 28).
S. 196 Z. 13 v. u. l. wenn statt wann.
S. 208 Z. 5 v. o. l. Begründung.
S. 208 Z. 25 v. u. l. geleugnet.
S. 214 Z. 2 v. u. l. tödliche.
S. 228 Z. 20 v. u. l. denom. statt den.
S. 229 Z. 1 v. u. l. בַּיּוֹם.
S. 242 Z. 16 v. o. l. auslieferte, ist.
S. 244 Z. 17 v. o. l. Lenden.
S. 254 Z. 8 v. u. l. sein, weil.
S. 257 Z. 4 v. o. l. Pausa.
S. 257 Z. 25 v. o. l. 521—531.
S. 276 Z. 17 v. o. l. Kolonie.
S. 293 Z. 12 v. u. l. heimgesucht.
S. 297 Z. 8 v. u. l. anschließt, ist.
S. 300 Z. 1 v. o. l. weben, daher.
S. 305 Z. 13 v. o. l. ist, ist zweifelhaft.
S. 306 Z. 7 v. o. l. Feuer, wie.
S. 312 Z. 1 v. u. l. hatten, mag.
S. 331 Z. 13 v. o. l. werden, als.
S. 338 Z. 19 v. u. l. יהוה.
S. 338 Z. 1 v. u. l. beantworten.
S. 356 Z. 11 v. u. l. הַהֹלְכִים.
S. 366 Z. 3 v. u. l. wird statt wir.
S. 369 Z. 11 v. u. l. הִתְקַדֵּשׁ.
S. 374 Z. 17 v. u. l. אֶת־.
S. 389 Z. 13 v. u. l. Sündenlosigkeit.
S. 392 Z. 15 v. o. l. Heer statt Herr.
S. 434 Z. 14 v. o. l. sprichwörtlich.
S. 435 Z. 11 v. u. l. auch.
S. 446 Z. 1 v. o. l. daß statt das.
S. 446 Z. 9 v. o. l. Palaste.

Einleitung.

§ 1. Person des Propheten.

Der Vater des Propheten heißt in der Überschrift 1, 1 אָמוֹץ; davon ist der gleichzeitige Prophet עָמוֹס wohl zu unterscheiden. Die Angaben des Talmud, daß אָמוֹץ Prophet und der Bruder des Königs Amasias gewesen sei, sind nicht glaubhaft begründet und anderswo nicht bezeugt. Amoz gab seinem Sohne den Namen יְשַׁעְיָהוּ = Jahve ist Heil; der Name paßt so schlecht wie möglich zu der Meinung neuerer Exegeten, daß der Träger desselben einzig oder vor allem Prophet des Gerichtes gewesen sei. Das Geburtsjahr des Kindes können wir nur annähernd erschließen. Wenn wir das Alter des Propheten bei seiner Berufung (737?) vermutungsweise auf 30 Jahre ansetzen, so war er um 770 unter der Regierung des Königs Asarja (= Ussia) geboren; sein Geburtsjahr ist also ungefähr zwei Jahrzehnte vom Todesjahr des Propheten Elisäus (gestorben unter Joas von Israel 799—784) entfernt. Den Namen יְשַׁעְיָהוּ transkribieren die LXX mit *Ησαΐας*; danach heißt er in der Vulg. Isaias (mit dem Ton auf dem letzten i), in der Itala Esaias. Die Kurzform יְשַׁעְיָה, die im masorethischen Text als Buchtitel gebraucht ist und das deutsche Jesaja veranlaßt hat, kommt in Chronik und Esra für Personen älterer und jüngerer Zeit als Name vor.

Isaias war schon verheiratet, als er zum Prophetenamte berufen wurde. Denn als er 735 eine Zusammenkunft mit Achaz, der das Wasserwerk von Jerusalem inspizierte, herbeiführen wollte, nahm er seinen Sohn Šearjašub (7, 3) an der Hand mit zum König. Sein Sohn, der bei dieser Gelegenheit wenigstens drei Jahre alt sein mußte, wird also vielleicht im Berufungsjahre geboren sein; durch seinen Namen war er eine lebendige Verkörperung der Droh- und Heilsweissagung in Kap. 6 (V. 13) geworden. Isaias hatte noch einen zweiten Sohn, der ihm vielleicht 734 geschenkt wurde vor den Feldzügen, die Tiglat Pileser gegen Israel-Damaskus unternahm. Er trug den Namen Maher šalal ḥaš baz (8, 1. 3). Immanuel (7, 14) ist nicht der Name eines dritten Sohnes

des Isaias, sondern der Name des künftigen Messias, des Sohnes der Jungfrau aus davidischem Geschlecht. Die beiden Söhne waren durch ihre Namen, die Gericht und Heil in Aussicht stellten, Sinnbilder und Zeichen in Israel von seiten Jahves der Heerscharen, der auf dem Berge Sion wohnt (8, 18). Seine Gemahlin, deren Name uns nicht überliefert ist, nennt Isaias Prophetin (8, 3), zunächst deshalb, weil sie zur Person und zum Amt ihres Mannes in nächster Beziehung steht, besonders deshalb, weil sie am Versinnbilden des Wortes Gottes an ihren Söhnen als deren Mutter Anteil nimmt (8, 3). Isaias wohnte mit seiner Familie in Jerusalem. Das ist zwar nirgends gesagt, aber die ganze Darstellung weist mit Bestimmtheit darauf hin. Seiner Herkunft nach gehörte er, ohne wie Jeremias und Ezechiel aus priesterlichem Geschlecht zu stammen, den oberen Ständen an. Wir dürfen das erschließen aus der freien Art, mit der er am königlichen Hof verkehrte, und aus der genauen Kenntnis, die er über die am Hof beliebte Geheimpolitik besaß.

Isaias war ein jüngerer Zeitgenosse des israelitischen Propheten Osee und ein älterer des judäischen Propheten Michäas. Osee und Isaias beschäftigen sich zum erstenmal mit der assyrischen Weltmacht, während der ältere Amos noch den Namen dieses Volkes meidet. Isaias folgt Osee in der Betonung der göttlichen Liebe und unterscheidet sich von ihm durch die Hervorhebung der göttlichen Heiligkeit. Michäas hat mit Isaias auffallende Berührungen. Er teilt mit ihm den weltweiten Universalismus (4, 1 ff. und Js 2, 2 ff.). Seine יוֹלֵדָה 5, 2 ist die הָעַלְמָה Js 7, 14. Der Stumpf Isais Js 11, 1 steht in Bethlehem, der Heimat des Messias, Mich 5, 1. Beide ziehen Babel in den Kreis ihrer Zukunftsbetrachtung (Js 39, 7; Mich 4, 10).

Die datierten und datierbaren Reden des Isaias fallen in die Zeit von 737 bis 701. Daß er nach 701 noch gelebt und gewirkt hat, ist recht wahrscheinlich. Es fehlen aber greifbare Anhaltspunkte für die Bestimmung der Reden, die er in dieser Zeit geschrieben hat. Vermutlich fällt in diese Periode der Anteil, den Isaias an Kap. 24—27; 34. 35; 40 ff. haben kann (vgl. Einleitung zum 2. Teil).

Über den Tod des Propheten besitzen wir keine geschichtliche Nachricht. Da unter Manasse (690—639) eine schwere Prophetenverfolgung stattgefunden hat (Jer 2, 30; 4 Rg 21, 16), so spricht vieles für die Wahrheit der Nachricht im Talmud, daß Isaias den Martyrertod gestorben sei; das Römische Martyrologium verehrt ihn als Martyrer (vgl. Kaulen-Hoberg, Einleitung II 205; Šanda II 321).

Isaias hat unter seinem Volke ein großes Ansehen genossen. Das beweist schon der reiche Sagenkreis, der sich nach seinem Tod um seine Person gebildet hat. Der Grund für das Ansehen in seiner Zeit liegt darin, daß er in die Gegenwartsfragen des religiösen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens bestimmend mit aktiver Hand eingegriffen hat, ferner in der Höhe seiner Idee von Gott, in dessen Hand die heidnischen Völker und Weltmächte willenlose Werkzeuge sind, in der religiösen Kraft, mit der er die messianische Hoffnung zum Quellpunkt des religiös-nationalen Lebens machte, und in der weltweiten Auffassung vom Reiche Gottes auf Erden, das alle Nationen umfassen und um den Sion als Mittelpunkt versammeln soll. Dazu kommt die reine, kraftvolle und bilderreiche Sprache, mit der er jeden Stoff zu meistern verstand: die Klagerede und die Strafrede, die Drohrede und die Trostrede, die Mahnrede und das Lehrgedicht, das Lied und den Hymnus. Ohne nach Effekt zu haschen, gebraucht er alle rhetorischen und poetischen Kunstmittel, die sich ihm leicht und ungesucht zur Verfügung stellen.

§ 2. Die Zeit des Propheten.

Isaias wurde nach 6, 1 berufen im Todesjahre des Ussia oder Asarja (= Ozias = Azarias) 737 (738). — Die Zahlen sind der Geschichtstabelle von Sanda entlehnt. Wo Kugler (Von Moses bis Paulus, Münster 1923) abweicht, sind dessen Zahlen eingeklammert. Šandas Kommentar zu den Königsbüchern ist, ohne jedesmal zitiert zu sein, in dieser geschichtlichen Übersicht ausgiebig benutzt. — Azarias regierte von 769 bis 737 (789—738). 4 Rg teilt uns aus der glücklichen Regierung des Königs nichts Näheres mit. Nach 2 Chr 26 „ordnete der König das Kriegswesen durch Organisation des Heeres, durch äußere Bewaffnung desselben und Montierung der Festungen. Er führte glückliche Kriege, zunächst mit den Philistern von Asdod, welches bei dieser Gelegenheit samt Gat und Jabne eingenommen ward. Im Zusammenhange damit stehen erfolgreiche Kämpfe gegen die Araber von Gur Ba'al und die Maoniter". Die genannten Völker bedrohten die Handelsstraßen, die von Elat über Petra zum Mittelmeer führten. Asarja befestigte auch die Stadtmauern von Jerusalem. Ihm müssen wir mit größter Wahrscheinlichkeit die Errichtung der zweiten Nordmauer zuschreiben. Endlich förderte er, da er selbst Großgrundbesitzer war, den Land- und Weinbau durch Anlegung von Zisternen und Türmen in der Steppe und züchtete große Herden in der Šephela, sowie jenseits des Jordans im Mišor, letzteres wohl in Übereinkunft mit dem König von Israel, mit welchem er in Frieden

lebte. Das Land erfreute sich eines bedeutenden Wohlstandes, wie Js 2, 7 andeutet (Šanda II 179 f.). Während 4 Rg 15, 5 dem Verhalten des Königs Lob spendet, berichtet 2 Chr 26, 16 ff. von einem eigenmächtigen und sündhaften Eingriff, den Azarias sich in den Kultus erlaubt, wofür ihn die Strafe des Aussatzes trifft. Dadurch wurde er ungefähr 13 Jahre an der Regierung behindert. Die Regentschaft führte während dieser Zeit sein Sohn Joatham. — In die Regierungszeit des Königs Azarias fällt ein großes Erdbeben (Am 1, 1; Zach 14, 5) und eine Sonnenfinsternis (Am 8, 8. 9), die vielleicht gleichzeitig sind. Eine totale Sonnenfinsternis, die in ganz Vorderasien sichtbar war, fand am 15. Juni 763 statt. Amos, der zwei Jahre vorher berufen wurde, hat die Katastrophe in seinem Mannesalter erlebt, während Isaias wohl noch jung, aber doch alt genug war, um die Erinnerung daran zu bewahren und in seinen Reden durchzittern zu lassen (2, 19—21; 5, 25. 30; 13, 10; 24, 19). — Zur Zeit des Azarias regierten im Nordreich aus der Jehudynastie die Könige Jeroboam II. und dessen Sohn Zacharias, ferner der aramfreundliche Sallum, der Zacharias in einer Revolution gestürzt hatte, und der Assyrien Tribut zahlende Menahem, der Sallum durch Mord beseitigt hatte, so daß im Jahre 744 (743) innerhalb „eines Monats" drei Herrscher aus drei verschiedenen Häusern nacheinander auf dem Throne saßen. Die drei Propheten des Nordreiches, Amos, Osee und Jonas (4 Rg 14, 25), die unter König Jeroboam II. — Osee bis in die Zeit des vorletzten israelitischen Königs — lebten, muß Isaias in ihrer Wirksamkeit gekannt haben.

Joatham, der Sohn des Azarias, regierte als Alleinherrscher von 737 bis 736 (738—736). Er führte nach 2 Chr 27, 5, wohl noch als Regent, einen Krieg mit den Ammonitern, die zu einem Tribut, den sie drei Jahre lang zahlten, verurteilt wurden. Das Königsbuch berichtet von ihm nur die einzige Tat, daß er das obere Tor (= Nordtor?) am Tempel baute. Nach 2 Chr 27, 3 f. baute er an der Mauer des Ofel an der Südostecke des Tempelrückens, befestigte Städte auf dem Gebirge Juda und baute auch sonst Festungen. Er hielt zu Assyrien. Daher die Anfeindungen Rasons von Damaskus und Pekachs (Phakees) von Israel, die sich mit den Philistern und Arabern zu einer Liga gegen Tiglat Pileser IV. vereint hatten (Šanda II 192 f.). Das religiöse Verhalten des Königs wird in derselben Weise wie das seines Vaters vom Königsbuch gelobt (4 Rg 15, 34; 2 Chr 27, 2). Die Chronik fügt hinzu: das Volk handelte noch verderbt. Daß dieser Satz nur dasselbe wie 4 Rg 15, 35 aβ ausdrücke, ist mir zweifelhaft. Jedenfalls stimmt er, religiös-sittlich verstanden, mit dem überein,

was Isaias in Kap. 6. 2. 5 über den Tiefstand des Volkes in dieser Zeit zum Ausdruck bringt. Der Reichtum des Landes, der unter Ozias' und Joathams glücklichem Regiment immer größer geworden war, kam nicht bloß zum Vorschein in den prächtigen Bauten, welche die Könige in der Hauptstadt und Provinz aufführen ließen, sondern auch in dem üppigen Wohlleben des Volkes, das zur Abkehr von Jahve führte.

Achaz regierte von 736 bis 721. Sobald der neue König den Thron bestiegen hatte, setzten die Umtriebe Rasons und Pekachs, der den assurfreundlichen Sohn Menahems in einer Verschwörung entthront und ermordet hatte, zur Herstellung einer großen westlichen Liga gegen Assyrien von neuem ein. Weil Achaz den Lockungen der beiden Könige widerstand, beschlossen diese den Krieg wider Juda. Als die Nachricht davon nach Jerusalem kam, setzte Achaz die Hauptstadt in Verteidigungszustand und trotzte Isaias' Mahnungen zu Ruhe und Gottvertrauen (Js 7). Gleichzeitig mit den nördlichen Feinden erhoben sich die Edomiter und brachen in Südjuda ein, während die Philister den Negeb und die Šephela beunruhigten. Achaz stellte sich dem vereinigten Heere der Aramäer und Israeliten im Norden seines Landes entgegen, erlitt aber eine große Niederlage (2 Chr 28, 5. 6) und zog sich hinter die Mauern seiner Hauptstadt zurück. Rason und Pekach zogen nach kurzer Belagerung unverrichteter Sache wieder ab. Unterdes hatte Achaz Boten mit einem schweren Huldigungsgeschenk an Tiglat Pileser gesandt. Dieser unternahm gegen den Westen drei Feldzüge. Er fiel 734 in Nordgaliläa ein und eroberte viele Städte. Im folgenden Jahre nahm er Gilead weg und belagerte Damaskus, das 732 fiel. Als in demselben Jahre Hosea den König Pekach ermordete und selbst den Thron bestieg, fiel Tiglat Pileser plündernd in die Asochisebene ein und schleppte viele Bewohner aus dem Lande. Nach der Eroberung von Damaskus hielt der Großkönig daselbst Hof. Achaz erschien und überreichte ein durch Kontribution aufgebrachtes Geschenk (2 Chr 28, 26), für dessen Größe der Assyrer einen Wink mit dem Schwert gegeben hatte (2 Chr 28, 20). Außerdem mußte jährlich ein Tribut gezahlt werden, der das ausgesogene Land sehr belastete. Besonders auffällig ist Achaz' Hang zu fremden Kulten, der in starkem Gegensatz zu dem religiösen Eifer seiner beiden Vorfahren steht. Šanda sucht den Grund dafür in seiner Abhängigkeit von Assyrien, dessen Göttergestalten er herübergenommen habe, und in seinem angeborenen, von Azarias ererbten Interesse an kultischen Dingen. Doch ist zu beachten, daß Achaz auch dem Moloch, dem Gott der Ammoniter, diente, indem er seinen Sohn, wahrscheinlich an der Stätte

Tophet im Hinnomtale, „durchs Feuer gehen ließ“ (4 Rg 16, 3), und daß er auch den Göttern von Damaskus, wohl zur Zeit seiner Bedrängnis um 735, Opfer darbrachte (2 Chr 28, 23 ff.). Die Abtrünnigkeit des Königs hatte vermutlich zur Folge, daß man das Unglück des Staates als eine Strafe Jahves ansah, und daß in der hierarchischen Jahvepartei eine kräftige Reaktion einsetzte, welche in der Zeit des Ezechias zur ersten Auswirkung kam, die Götzenaltäre beseitigte und den Propheten Isaias mit Hoffnung für die Zukunft erfüllte (vgl. Šanda II 206). Die Reaktion wurde noch verstärkt durch die Predigt, welche das abtrünnige und sittlich entartete Nordreich in seinem Untergange den Judäern zu halten nicht aufhörte (2 Chr 30, 6 ff.).

Ezechias regierte von 721 bis 693. Achaz starb nach Nisan 721, und Ezechias kam zur Regierung vor Herbst 721. Als Samaria fiel, war Achaz wahrscheinlich schon tot. Das Ereignis trat also unter Ezechias ein. Nach der Zerstörung Samarias verwüstete das assyrische Heer aus einem uns nicht näher bekannten Grunde einen Teil von Juda; darauf gehen die Worte Ezechias' 2 Chr 29, 8. 9. Das Schicksal des Nordreiches machte auf Ezechias und seine Zeitgenossen einen erschütternden Eindruck. Es ist darum ganz natürlich, daß er unter dem Einflusse der jahvistischen Partei seine Regierung mit der Herstellung des unter Achaz abgeschafften Jahvekultus begann, alles Götzenwesen (Masseben, Ascheren, Kult der ehernen Schlange) entfernte und die Höhen beseitigte. Es ist wahrscheinlich, daß er mit den Höhen fremder Götter die Jahvehöhen abschaffte (4 Rg 18, 22). „Man könnte noch einen Schritt weitergehen und schließen, daß auch schon Ezechias sich auf ein geschriebenes Gesetz stützte, das später in Vergessenheit geriet und 621 wieder aufgefunden wurde.“ Was die auswärtige Politik Ezechias' betrifft, so hielt er sich zunächst als Vasall Assyriens von allen Umtrieben gegen die Oberherrschaft des Großkönigs fern. „Beim Zuge Sargons 720 gegen Hamath, die aufständischen Provinzen Arpad, Simirra, Damascus, Samaria und gegen Hanno von Gaza sowie gegen Sibe von Musri ist Juda nicht weiter erwähnt, verhielt sich also ruhig.“ Hanno und Sibe wurden 720 bei Raphia geschlagen. Um 711 ging eine neue Erhebung von Asdod aus, wo Jamani den durch Sargon eingesetzten Ahimeti entthront hatte. Ezechias war zum Anschluß an Jamani, der sich auf Ägypten und Kusch (18, 1 ff.) stützte, geneigt, ließ es aber zum Abfall von Assur nicht kommen (20, 1 ff.). In das Jahr 705 fällt der Tod Sargons, aus dem die palästinensische Liga neue Hoffnung geschöpft haben mag (vgl. 14, 29 ff.). Wahrscheinlich 703 empfängt Ezechias, der von einer schweren Krankheit genesen war, die

Gesandtschaft Merodach Baladans von Babylon (38. 39). Bald nachher sehen wir Ägypten, Phönizien, Juda und die Philisterstaaten zu einem Bund gegen Sennacherib vereinigt. Dieser bricht 701 gegen Westen auf, unterwirft Phönizien, erobert Askalon und besiegt bei Eltheke die vereinigten Streitkräfte der Liga. Ezechias sendet den ihm auferlegten Tribut nach Lachis (4 Rg 18, 14—18). Trotzdem fallen assyrische Streifscharen in Juda ein. Zugleich erscheint eine starke Heeresabteilung vor Jerusalem. Die Übergabe der Stadt wird verweigert. Sennacherib, den Nachrichten aus Ninive beunruhigten, machte beim Heranrücken eines ägyptischen Heeres unter Tharaka einen zweiten Versuch, Jerusalem ohne langdauernde Belagerung in seine Hand zu bekommen. Auch dieser Versuch mißlang. Als Sennacherib mit seiner Hauptmacht wider Tharaka rückte, zwang ihn eine Pest, die in seinem Heere ausbrach, zur Umkehr nach Ninive. Auch die Abteilung, die vor Jerusalem lag, verließ die Stadt (Js 22, 1; 37, 22). Darauf brachte Ezechias die 46 judäischen Städte, welche der Assyrer ihm entrissen und unter die treu gebliebenen Philisterstaaten verteilt hatte, wieder unter seine Botschaft. Dadurch wurde die Liga für immer vernichtet. — Ezechias legte einen neuen Siloahkanal an, der das Wasser der Marienquelle ganz unterirdisch in den jetzigen oberen Siloahteich führte (vgl. zu 8, 6). — Auf Ezechias folgte sein Sohn Manasse 693—639.

§ 3. Das Buch und seine Teile.

Das Buch Isaias zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil, Kap. 1—39 umfassend, enthält Reden des Propheten Isaias aus den Jahren 737 (738) bis 701. Die Kap. 36—39, die den Feldzug Sennacheribs gegen Jerusalem 701 sowie die Krankheit des Königs Ezechias und die Gesandtschaft Merodach Baladans von Babel erzählen, sind nicht chronologisch geordnet. Die Ereignisse der Kap. 38. 39 fallen zeitlich vor die Erzählung der Kap. 36—37. Die letzteren können als Epilog des ersten Teiles gelten; die beiden folgenden Kapitel, welche eine Plünderuug Jerusalems und eine Deportation judäischer Prinzen nach Babel androhen, können wegen 39, 6 als Einleitung für den zweiten Teil Kap. 40—66 dienen, der Trostreden an die Exulanten in Babel enthält. Ob die vier Kapitel vom Redaktor, der sie hersetzte und ordnete, von vornherein als Epilog und Prolog gedacht waren, ist zweifelhaft. Šanda glaubt, daß die Kap. schon im Königsbuche die heutige Ordnung erhalten haben und in dieser hier übernommen sind. Wenn die Kap. auch nicht von Isaias verfaßt sind, so enthalten sie doch echte Sprüche des Propheten und zuverlässige Nachrichten über Feldzug und Krank-

heit. Der zweite Teil, Kap. 40—66, der im zweiten Halbband eine eigene Einleitung erhält, scheidet hier aus.

Wenn wir das Buch Kap. 1—39 nach seinem Inhalt betrachten, so heben sich darin mehrere größere Teile ab: 1. Kap. 1—12, 2. Kap. 13—23 (27), 3. Kap. 28—33 (35), 4. Kap. 36—39.

Auf protestantischer Seite wird heute ziemlich allgemein als nichtjesajanisch ausgeschieden 11,10—12, 6; 13; 14,1—23. 28—32; 19; 21; 23; 24—27; 28,23—29; 29,16—24; 30,18—26; 33,1—35,10; 36—39. Ist der verbleibende größere Teil in die heutige Ordnung von Jesaja selbst gebracht worden? Da können wohl zwei Meinungen unterschieden werden. Die eine läßt zwar den Propheten Verfasser der einzelnen selbständigen Stücke sein, aber gesammelt zu einem Ganzen sind diese Stücke von ihm nicht. Das ist von Schülern des Propheten oder in späteren Perioden geschehen und war zum Teil dem Zufall überlassen. In dieser Richtung bewegt sich Duhm und vor allem Schmidt² (S. 128 f.). Andere bringen den Propheten selbst mit den kleinen Sammlungen in Verbindung.

In Kap. 1—12 können folgende kleinere Sammlungen unterschieden werden: 1. Kap. 1; 2. Kap. 2, 1—4, 6; 3. 5, 1—24 (+ 10,1—4); 4. 9,7—20 + 5,25—30; 5. 6,1—9,6; 6. 10,5—11,9; 11,10—12,6. Es läßt sich vermuten, daß Isaias diese Sammlungen selbst veranstaltet hat. Für 6,1—9,6 nimmt auch Duhm an, daß dieser Sammlung ein älteres von Jesaja selbst redigiertes Buch zugrunde liegt. Es spricht nichts dagegen, daß auch die Sammlung 2,1—4,6 (mit der Überschrift 2,1) von Jesaja stammt, selbst wenn die Abschnitte 2, 2—6 und 4,2—6 aus der Zeit Sennacheribs und nicht wie 2,7—4,1 aus der Zeit zwischen 737 und 735 stammen sollten. Die Heilsabschnitte könnten vom Propheten selbst später an den Anfang und Schluß gesetzt sein. Als die Berufungsvision aus dem Todesjahr des Ozias (737) in der Zeit des Achaz um 735 schriftlich niedergelegt wurde, war die Sammlung 2—5 vielleicht schon vorhanden. So kam es, daß Kap. 6 einer neuen Sammlung, welche die Weissagungen aus der Zeit des Achaz enthielt, an die Spitze gesetzt wurde. Diese Sammlung braucht nicht deshalb jung zu sein, weil 4 Rg 16,5 und Js 7,1 übereinstimmen, denn der Redaktor der Königsbücher hat jenen Vers aus Js 7,1 entlehnt (Šanda). — Aber die jetzige Ordnung 5,1—24 + 5,25—30; 9,7—20 + 10,1—4 wird auf Isaias nicht zurückgehen können. Es wird vielmehr anzunehmen sein, daß 5,1—24 ursprünglich seine Fortsetzung in 10,1—4 hatte, und daß 9,7—20 anfangs mit 5,25—30 verbunden war. Entstanden sind diese beiden Abschnitte vor 735. Wenn die Rede 9,7 ff. nach

dem syrisch-ephraimitischen Kriege, wie manche annehmen, gehalten wäre, so wäre die Stellung im heutigen Text erklärlich. Da aber jene Datierung unwahrscheinlich ist, so würde die Chronologie, die in dem Buche 1—12 berücksichtigt ist, besser gewahrt sein, wenn 9, 7 ff. an 5, 1—24 + 10, 1—4 angeschlossen wäre. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dürfte sich noch darin zeigen, daß 5, 25—30, als 9, 7 ff. versetzt wurde, mit Kap. 5 verbunden blieb. — Die Stücke der Sammlung 10, 5—11, 9 (12, 6) fallen fast alle in die Zeit des Ezechias, haben also in dem Buche 1—12 den richtigen Platz nach den Weissagungen aus Achaz' Zeit erhalten. 11, 1—9 (16) ist als Abschluß ans Ende gesetzt, obwohl es der Zeit nach wohl in die letzten Jahre des Achaz gehört. Weil alle Teile aus derselben Zeit stammen, so kann die ganze Sammlung auf Isaias zurückgehen. Wann 12, 1—6 hinzugefügt wurde, mag dahingestellt sein. — Auch Kap. 1, das wohl aus Achaz' Zeit stammt, kann die Redaktion von Isaias erhalten haben. Die Überschrift V. 1a (bis Jerusalem) hat vielleicht der Prophet vor Kap. 1 gesetzt. Als später die kleineren und größeren Sammlungen vereint waren, hat jemand V. 1b hinzugefügt und die Überschrift auf das ganze Buch Kap. 1—33 (35) bezogen.

Ist die Ordnung in der Sammlung 13—27 eine chronologische oder eine sachliche? oder sind die Weissagungen als gegen fremde Völker gerichtete einfach nebeneinander gestellt ohne ein ordnendes Prinzip? Kap. 22 gehört an sich nicht zu diesen Weissagungen, denn es betrifft Jerusalem (V. 1—14) und den königlichen Hausminister Sebna (V. 15—25). Es ist vielleicht hierher gesetzt, weil Jerusalem Ausgangs- und Endpunkt der Völkersprüche ist; der Spruch wider Sebna ist als ungefähr gleichzeitiger angereiht. Das Kapitel fällt in das Jahr 701; der zweite Teil ist etwas älter als der erste. Die Weissagungen gegen fremde Völker gehören wohl sämtlich in die Zeit des Ezechias; nur 17, 1—11 ist vor 735/32 anzusetzen. Der Feind, der genannt oder vorausgesetzt wird, ist überall (21, 1—10?) Assur. Chronologisch sind die Sprüche nicht geordnet. Denn z. B. Kap. 20 fällt ins Jahr 711, aber der vorhergehende Abschnitt 17, 12—14 und das nachfolgende Kap. 22 fallen in das Jahr 701. Eine sachliche Ordnung, etwa nach der Bedeutung der Völker oder nach ihrer geographischen Lage, ist auch nicht erkennbar. Über Verfasser und Abfassungszeit der einzelnen Sprüche gibt die Erklärung Aufschluß. Bei den meisten ist die Echtheit sicher. Bei einigen (Kap. 13. 14) fallen die Zweifel fort durch Deutung auf Assur. Andere sind ältere von Isaias redigierte Sprüche (Kap. 15. 16; vielleicht 21, 11—17). Dunkel bleibt 21, 1—10. Die Deutung auf die assyrische Zeit hat manche Anhänger (vgl.

JthSt XIV 501—515; XV 1—13). Manche Rätsel bieten auch die Kap. 24—27, welche den Epilog zu Kap. 13—23 bilden. Man kann nicht sagen, daß die Annahme nichtjesajanischer Abfassung die Zweifel verringert. Jedenfalls atmet alles jesajanischen Geist. Die Sammlung 13—23 enthält zehn Überschriften: eine gibt das Datum an 14, 28; andere bezeichnen das Volk, an welches der Ausspruch gerichtet ist; vier Überschriften (Kap. 21. 22) enthalten vielleicht Stichworte; die erste Überschrift 13, 1 gibt in einem Relativsatz, der bei den übrigen nicht hinzugefügt ist, Isaias als Verf. an. Man könnte auch 14, 4 „Spottlied auf den König von Babel" als Überschrift fassen, ebenso die genaue Zeitbestimmung in 20, 1.

In der Sammlung Kap. 28—35 bilden die beiden letzten Kapitel in ähnlicher Weise einen Epilog zu den vorhergehenden wie Kap. 24—27 zu Kap. 13—23. Man hat die ihnen zugrunde liegende Situation vom 7. bis hinab zum 2. vorchristl. Jahrhundert ausfindig zu machen gesucht, aber Sicherheit ist nicht erzielt worden. Auch hier muß zum wenigsten gesagt werden, daß der jesajanische Geist deutlich hervortritt. Da Kap. 33 wahrscheinlich überarbeitet ist, so wird Kap. 34. 35 wohl erst später vom Sammler angefügt sein. Die Reden 28—32 fallen sämtlich, außer 28, 1—6, in die Jahre vor dem Feldzug 701. Daß Isaias seine Reden über das Bündnis mit Ägypten aufgezeichnet hat, läßt sich aus 30, 8 erschließen. Wir dürfen auch annehmen, daß er sie in eine bestimmte Ordnung gebracht, und daß die jetzige Ordnung, in welcher uns die Polemik des Propheten über die geheimen Vorverhandlungen (28, 15; 29, 15) und die von Gesandten geführten Abschlußverhandlungen (30, 1 ff.; 31, 1) vorgeführt werden, im wesentlichen chronologisch ist und auf Isaias zurückgeht. Die Vorstellung, daß der Prophet Reden im Umfang eines Kapitel gehalten und später zu Hause aufgeschrieben habe, ist wenig ansprechend. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die Ansprachen des Propheten nur kurz waren. Diese kürzeren Stücke, die in Kap. 28 ff. leicht zu erkennen sind, hat der Prophet selbst zu einem literarischen Ganzen verbunden. M. Brückner (Die Komposition des Buches Kap. 28—33) hat die These aufgestellt und verteidigt, der ursprüngliche jesajanische Text, der nur Drohweissagungen gegen das ägyptische Bündnis enthalten habe, sei mit historischen Notizen über die den Reden zugrunde liegenden Ereignisse (vgl. Kap. 7) versehen gewesen. Dies Buch sei, aber nicht ohne Veränderungen, bis ins zweite Jahrhundert als jesajanische Schrift überliefert worden. Die darin geweissagte Bedrängung Jerusalems habe ein Apokalyptiker des 2. Jahrh. auf die syrische Tyrannei gedeutet. Deshalb habe er die Reden aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange herausgebrochen und sie

zu einem neuen Buch verarbeitet, indem er eine Reihe von Trostweissagungen, besonders 28, 23—29; 29, 16—24; 30, 18—26; 31, 5—9; 32, 1—8. 15—20, teils aus vorhandenen Schriften (Deuterojesaja) teils aus den theologischen Anschauungen seiner Zeit zusammenformte und in das neue Buch einfügte, eine Heilsweissagung jedesmal mit einem Drohwort verbindend. Aber diese Komposition hat weder in materialer noch in formaler Hinsicht jene feste Grundlage, die wir fordern müssen (vgl. Duhm). Einschübe, die hochangesehene Prophetenworte alter Zeit ins Gegenteil verdrehen, können mit der Ehrfurcht, die man in Israel vor Gottes Wort hatte (40, 8), nicht vereinigt werden. Dies gilt auch von Marti, der alle tröstlichen Abschnitte aus Kap. 28—33 ausscheidet. Frei von der Bindung der Schule ist Duhm, aber auch er verweist die Abschnitte 29, 16—24; 30, 18—26 in das zweite Jahrhundert, obgleich Eccli 48, 22—25 die Abgeschlossenheit des hebräischen Jesajabuches für diese Zeit bezeugt, und die LXX, die jene Stücke bereits hat, in dieser Periode schon vorhanden ist. Die Sammlung Kap. 28—33 hat nur eine Überschrift 30, 6 (vgl. Erklärung); dagegen begegnet uns sechsmal das einleitende הוי 28, 1; 29, 1; 29, 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1.

§ 4. Politik und Theologie des Propheten.

Wir beschränken uns hier naturgemäß auf die Kap. 1—39 und verweisen für den zweiten Teil auf die Einleitung zu Kap. 40 ff.

1. Politik.

Politik im gewöhnlichen Sinne des Wortes haben die Propheten nicht getrieben, aber die religiöse Leitung des Reiches Gottes auf Erden war ihrem Wächteramt unterstellt. Darum haben sie in gefährlichen politischen Lagen einen bestimmenden Einfluß auf Regierung und Volk auszuüben gesucht. Isaias hat diese seine Aufgabe klar erkannt. An vielen Stellen gibt er bestimmte Direktiven. Er warnt nicht bloß sein eigenes Volk; wenn die Interessen Judas mit denen der Nachbarn verknüpft sind, richtet er auch an diese Völker mahnende Worte (14, 29 ff.). Isaias war ein Gegner jeder Bündnispolitik. Israel sollte nicht auf militärische Macht bauen und durch Abschluß von Bündnissen seine Geltung in der Welt behaupten oder erweitern. Es sollte vielmehr auf Jahve vertrauen und dessen Schutz und Weltregierung den Bestand seines Volkstums und seiner Religion anheimstellen. Solange Juda ein unabhängiger Staat war, sollte es auch nicht im Anschluß an Assur sein Heil suchen. Aus Kap. 7 geht deutlich hervor, daß Isaias das von Achaz in Aussicht genommene Bündnis mit Assur ver-

urteilt. „Hüte dich und halte Ruhe“ ruft er dem König zu. Der Prophet warnt hierdurch nicht bloß vor kriegerischen Operationen gegen Ephraim-Damaskus, sondern auch, wie das Folgende zeigt, vor formellem Anschluß an Assur. Als er den König von dem Bündnis mit Assur nicht abziehen und zum Glauben an Jahve bekehren kann, stellt er ein assyrisches Strafgericht in Aussicht. Assur ist in Jahves Rat zur Zuchtrute für Juda geworden (10, 5).

Entschieden ist der Prophet auch gegen ein Bündnis mit Ägypten wider Assur aufgetreten. Es läßt sich vermuten, daß er dies schon getan hat, als Osee von Israel um 723 sich mit Tyrus und Sewe von Ägypten verbündete, und als 720 die Liga der Weststaaten von neuem erstarkte. Sicher ist, daß der Prophet um 711 und von 705 an ein Bündnis mit Ägypten gegen Assur zu verhindern suchte. Im ersten Falle hatte er Erfolg; dieser blieb vollständig aus, als nach dem Tode Sargons die Großen Judas den schwachen König auf ihre Seite zu ziehen und seine Zustimmung zu einem Bündnis mit Ägypten zu erlangen wußten. Zwei Stellen aus den Reden dieser Zeit sind besonders bemerkenswert, da sie im Verein mit 7, 4 ein programmatischer Ausdruck der religiös orientierten Politik des Propheten sind. „Das ist die Ruhe, gönnt Ruhe dem Müden, und das ist die Erholung“ (28, 12). „In Umkehr und Ruhe besteht euer Heil, im Stillesein und im Vertrauen besteht eure Heldenhaftigkeit“ (31, 15). Hier wird dem Volke gegenüber dem assyrischen Oberherrn eine Politik der Ruhe ohne Ägypten anbefohlen. So wird es deutlich darauf verwiesen, daß es nicht mit militärischer Macht politische Ziele verfolgen soll (30, 16), sondern daß es eine höhere und höchste Aufgabe religiös-sittlicher Art zu erfüllen habe, die der Prophet 2, 2—4 in kurzen Zügen aufgestellt hat.

Verschließt sich das Volk dieser hohen Aufgabe aus Mangel an Glauben (28, 10), so wird Jahve den Weg der Zucht beschreiten. Freilich auch Assur steht im Dienste der hohen Aufgabe des Jahvevolkes. Wenn es als Zuchtrute Jahves hochmütig und grausam egoistische Zwecke verfolgt, so wird sein Plan (und der aller anderen Sion feindlichen Völker) zunichte werden (8, 9. 10; 14, 26), und Jahves Ratschluß wird zur Vollendung kommen.

2. Theologie des Propheten.

a) Des Propheten Urteil über den religiös-sittlichen Zustand des Volkes seiner Zeit.

Die falsche Politik, welche die Regierenden in Juda betrieben, führte zum Liebäugeln mit den heidnischen Reichen und zum Streben nach militärischer Macht (vgl. 20, 5; 28, 15; 30, 16; 31, 1;

39, 2). Der tiefste Grund dieser Gesinnung ist der Mangel an Glauben (7, 9. 12. 13; 8, 6; 28, 16 f.; 29, 9 ff.). Dieser wirkt sich aus in Hochmut und Trotz gegen Jahve (2, 11. 17; 3, 8; 9, 8). Sie treiben mit Jahve und seinen Dienern frivolen Spott (5, 18. 19; 28, 9. 10) und kennen keine Autorität (3, 5). Statt Jahve mit reinem Herzen und unbefleckten Händen zu dienen, begnügen sie sich mit äußerlichem Gottesdienst (1, 11 ff.; 29, 13). Ja, sie wollen von Jahve nichts wissen, fallen von ihm ab, verwerfen sein Gesetz und lästern ihn (1, 2. 4. 28; 5, 24; 8, 21; 9, 12; 17, 10; 22, 11 ff.; 30, 9—11). Aber Wahrsagerei und Zauberei wird vom Volk geliebt und geübt (2, 6; 3, 2 f.; 8, 19). Schlimmster Götzenbilderdienst ist bei ihm im Schwange (2, 18. 20; 30, 22; 31, 7); Ascheren und Sonnensäulen stehen neben seinen Altären (17, 8; 27, 9). Der Kult des babylonischen Tammuz ist im Lande beliebt (17, 10; 1, 29). Unter grünen Bäumen und in Gärten treibt man Götzendienst (1, 29; 4 Rg 16, 4; 17, 10. 11; vgl. Jer 2, 20; 3, 6). Diejenigen aber, welche sich diesem schändlichen Treiben entgegenstemmen sollten, zeigen sich ihres Amtes unfähig und unwürdig (28, 7).

Zu der religiösen Untreue gesellte sich sittliche Schlechtigkeit. Prasserei und Trunkenheit waren im Nord- und Südreich täglich begangene Laster (5, 11—15. 22; 22, 12; 28, 1. 7. 8). Habsucht, Diebstahl und Mord sind an der Tagesordnung (5, 8; 1, 23; 1, 15. 21; 4, 4; 5, 7; 33, 15). Die Frauen liebten ungemessene Kleiderpracht, leichtsinnige Üppigkeit und zügellose Lüsternheit (3, 16 ff.; 32, 9 ff.; 4, 4). Die Sünder, frech geworden durch ihre schlechten Taten, zeigen Schamlosigkeit über die Maßen (3, 9). Im ganzen Volke zeigt sich ein erheblicher Mangel an Rechtlichkeit und Redlichkeit (1, 17. 21; 5, 7; 32, 7), an Menschenliebe und Barmherzigkeit (32, 6), insbesondere gegen Witwen und Waisen, deren Recht gewissenlos gebeugt wird (1, 17. 23; 10, 2). Ganz besonders aber wirft der Prophet den Volksoberen schlechte Rechtspflege vor (1, 23; 3, 14 f.; 5, 23; 10, 1. 2; 33, 15); er nennt sie statt Volksführer Volksverführer (3, 12; 9, 15). Ein solcher Verfall der Sitten war möglich, weil die göttlich-prophetische Belehrung mit Berufung auf die eigene Weisheit und Klugheit zurückgewiesen wurde (5, 21; 28, 9. 10; 29, 14; 30, 10—11; 31, 1. 2). Die sittliche Entartung geht so weit, daß das Fundament der Sittlichkeit erschüttert und die unwandelbaren Sittlichkeitsbegriffe sophistisch verdreht werden (5, 20). Das setzt eine Verstocktheit, Blindheit und Taubheit voraus, daß der Prophet nicht harte Worte genug dafür finden kann (6, 9. 10; 22, 11; 29, 9 ff.; 30, 9 ff.; 32, 3).

b) Die Gottesidee des Propheten.

Zur Zeit des Isaias hatten die religiöse Untreue und die sittliche Verirrung des Volkes einen hohen Grad erreicht. Demgegenüber war es notwendig, daß die Heiligkeit Gottes, d. i. seine Erhabenheit über alles Gottwidrige, besonders hervorgehoben wurde, also jene göttliche Eigenschaft, die sich wegen der durch die Sünde verletzten Bundesforderungen in harten von der Gerechtigkeit abgewogenen Gerichten auswirken mußte (6, 13). Dem Propheten fiel damit keine durchaus neue Aufgabe zu. Denn die Heiligkeit Gottes war schon seit alter Zeit erwähnt oder vorausgesetzt worden, wie die religiösen und ethischen Gebote des Dekalogs und das in den ältesten Büchern dargestellte Verhältnis Jahves zur Sünde unzweifelhaft beweisen. In der Berufung, bei der Isaias eine außerordentliche Gotteserscheinung hatte, war er sich seiner prophetischen Aufgabe gewiß geworden. Den einzig erhabenen Gott, den die Seraphim mit ihrem Dreimalheilig priesen, der alle Sündhaftigkeit ausschließt (6, 5), sollte er in einer von Jahve abtrünnigen Welt vertreten und durch sein Zeugnis wieder zu Ehren bringen. Auf Grund dieser Erkenntnis hat er die Bezeichnung „der Heilige Israels“ als einen neuen Gottesnamen geprägt und in seinen Reden sehr oft gebraucht (1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23; ferner im zweiten Teil 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14. 15; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 60, 9. 14).

So stark Isaias aber Jahve als den Heiligen Israels in den Vordergrund rückt, er hat nicht versäumt, auch jene Seite des göttlichen Wesens seinen Hörern vorzuführen, die den reumütigen Sündern in Sion Verzeihung und Heil gewährleistet (1, 18. 27). Auch Isaias hat ergreifende Worte gefunden, um die Liebe Jahves gebührend zu schildern (vgl. 16, 5; 30, 18 ff.; 31, 5; 1, 2 ff.; 10, 25; 14, 32; 19, 20 ff.).

Sehr oft tritt die in Gerechtigkeit und Liebe für Israel und die Welt tätige Allmacht Jahves hervor. Jahve streckt zur Strafe und zur Erlösung seine allmächtige Hand aus über Israel (5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4) und die Völker (10, 26. 33. 34; 23, 11; 26, 11). Mit seinem Gerichts- und Gnadenratschluß umfaßt er Israel und die Welt (8, 10; 22, 11; 23, 8. 9. 17; 25, 1; 28, 21. 22. 29; 29, 14; 37, 26). Die Völker dienen ihm als Werkzeug zur Ausführung seiner Pläne (10, 5; 5, 26; 7, 18; 8, 7; 9, 10. 11; 13, 3. 17; 19, 2; 21, 2; 28, 2).

Daß Isaias den sogenannten ethischen Monotheismus vertreten und Jahve als sittliche Persönlichkeit einziger Art aufgefaßt hat, wird von keiner Seite bestritten. Nur dies wird geleugnet, daß er (nicht bloß den ideellen oder potenziellen, sondern) auch

den numerischen Monotheismus in seinen Reden ausgesprochen hat. Er soll zwar Jahve als einzigartigen, nicht aber als einzig existierenden Gott verkündet haben. Die Götter der Heiden seien von ihm noch als Realitäten aufgefaßt worden (2, 18; 19, 1. 3). Nachdem aber schon Elias den Gott Baal in einer Weise verspottet hat (3 Rg 18, 27), daß er unmöglich an die Existenz eines solchen überirdischen, wenn auch Jahve untergeordneten Wesens geglaubt haben kann, wird es schwer, noch Isaias diesen Glauben zuzueignen. Sicher ist in Kap. 37, 16—20 (37, 4) numerischer Monotheismus ausgesprochen. Wer die Echtheit dieser Stelle nicht annimmt, wird sich auf die Götzenbezeichnung אלילי (2, 18. 20; 10, 10. 11; 19, 1. 3; 31, 7) berufen können, da sie die Nichtigkeit der Götter schlechthin zum Ausdruck bringt. Die Nichtigkeit auf Mangel an Macht zu beschränken, liegt kein Grund vor. Von Kap. 40 an ist Jahve der einzige Gott, während die Götter der Heiden wesenlose Gestalten sind.

c) Das Zukunftsbild des Propheten.

Die Kap. 1—39 führen uns zwei Reihen von Weissagungen für die Zukunft vor. In der ersten Reihe wird der Hauptstadt, dem Reich und der Dynastie der Untergang angesagt (3, 8; 5, 13; 6, 11); aus dem Stumpfe Isais sprießt ein neuer Zweig, der Messias, hervor, unter dessen Herrschaft das Reich eine neue Blüte erlebt und einen universalen Umfang annimmt. Eine zweite Reihe von Weissagungen sieht von diesem totalen Gericht und dem Messias als Wiederhersteller ab; hier wird der Hauptstadt und dem Land für die falsche antiassyrische Politik ein schweres Gericht durch Assur angesagt, aber unmittelbar daneben stehen Weissagungen, welche dem Gericht haltenden Assur selbst Vernichtung in Juda androhen und die Errettung Jerusalems ankündigen. Die genannten Reihen stehen im Buche hinter- und nebeneinander; sie folgen auch zeitlich aufeinander, wenn die Ordnung des Buches nach der gewöhnlichen Annahme eine chronologische ist. In den letzten Jahrzehnten sind nun die Fragen aufgeworfen: Wie ist geschichtlich und psychologisch der Übergang von der ersten zu der zweiten Reihe zu denken? und wie kann der Prophet in derselben Zeit oder gar in derselben Rede bald mit Assur drohen, bald wegen Assur Trost spenden?

1. H. Guthe (Das Zukunftsbild usw.) nimmt ein zweifaches Zukunftsbild an. Das erste schwebt dem Propheten vor in der Zeit von seiner Berufung bis zum Jahre 724, da Hosea, der König des Nordreiches, von Assur abfiel. Jerusalem und Juda werden durch die Heere der Assyrer verwüstet. Das Haus Davids wird

gestürzt. Aber aus dem Dunkel der Zukunft erhebt sich die Gestalt des Davididen, der über den dereinst gereinigten Rest des Volkes eine neue Herrschaft antreten wird. Das zweite Zukunftsbild entwirft der Prophet vom Jahre 724 bis 701. Von einem zukünftigen Davididen ist nicht mehr die Rede. Die neue künftige Zeit, die von der Jetztzeit nicht durch eine Zerstörung Jerusalems getrennt ist, steht nahe bevor; Jerusalem wird von den Assyrern, die es bedrohen, nicht erobert werden, sondern eine wunderbare Errettung erfahren. Isaias hat die Aufgabe, das Volk für diese Zeit reif zu machen, den hl. Rest des Volkes in Jerusalem vorzubereiten. Eine Rechtfertigung dafür, daß Is. das erste Bild mit dem zweiten vertauscht hat, findet Guthe in 28, 23—29, wo von strengerem und milderem Verhalten Jahves die Rede ist.

F. Giesebrecht (Jesajakritik 76 ff.) führt die Gedanken Guthes weiter. Das erste Bild (Gericht und Messias) umfaßt die Weissagungen bis zum Jahre 724. Der Prophet erwartet ein radikales Gericht über Juda und Israel und hofft auf den hl. Rest aus Juda und den idealen Davididen. Das zweite Bild Guthes zerfällt ihm in zwei. Das eine geht bis zum Jahre 704. Samaria geht unter; Juda ist der hl. Rest, der beim bevorstehenden Untergang Samarias gerettet wird. Das dritte Bild umfaßt die Weissagungen aus der Zeit des Abfalls Hiskias 704—701. Das wieder abgefallene Juda hat erst noch schwerere Gerichte zu gewärtigen, ehe die Verheißungen des zweiten Bildes wahr werden können. Zur Begründung der auffälligen Erscheinung, daß Isaias seine Weissagungen teils ganz aufgegeben teils verbessert und in veränderter Gestalt festgehalten habe, verweist Giesebrecht auf Jer 18, 7—10, wo von einer Aufhebung von Drohung und Verheißung die Rede ist.

Zur Kritik sei nur kurz hervorgehoben, daß Weissagungen aus geschichtlichen Verhältnissen, prophetischen Reflexionen und Stimmungen nicht restlos erklärt werden können; daß der Sinn von Js 28, 23—29 und Jer 18, 7—10 für die Begründung, die Guthe und Giesebrecht darauf stützen, ungeeignet ist; daß der Prophet die Weissagungen, die vor 724 fallen sollen, bis an das Ende festgehalten hat (39, 6; 32, 14; 22, 14); daß Isaias' Zeitgenosse Michäas in ähnlicher Weise wie jener von Jerusalem geweissagt hat (vgl. Sellin, Zwölfprophetenbuch 260 f.); daß das Teilbild und das Endbild wohl auseinander zu halten sind (vgl. Orelli 7 f.).

2. H. Hackmann (Zukunftserwartung) übt an seinen Vorgängern scharfe Kritik (S. 156 ff.) und geht einen anderen Weg. Ihm ist Jesaja einzig der Prophet des Gerichtes. Die absoluten Zukunftsbilder 2, 2—4; 9, 1—6; 11, 1—9 (4, 2—6; 32, 1—8) können von dem Jesaja des achten Jahrhunderts nicht herrühren. Dieses

Volk 6, 9 ist Samaria, nicht Juda. Kap. 2, 5 ff. schaut in erster Linie auf Israel, mittelbar auf Juda. Die Weissagungen Kap. 3—5 fallen in die Zeit nach der syrisch-ephraimitischen Invasion. Alle Stellen der Kap. 10 und 28—32, welche eine Umstimmung des Propheten zugunsten Jerusalems enthalten, nämlich 10, 20—27. 33. 34 und alles außer 28, 7—22; 29, 1—7. 9—14. 15; 30, 1—17; 31, 1—4, werden aus der Zeit um 704 entfernt und als späterer Anbau hingestellt. Auf Grund der gereinigten Texte wird das Zukunftsbild entworfen. Der Prophet beginnt sein Amt mit dem Verwerfungsurteil über Samaria (Kap. 6. 2). Der Rest, der sich bekehren wird, ist Juda. Samaria wird untergehen (9, 7 ff.). Um 735 verkündet er das Gericht über Damaskus und Israel (17, 1 ff.). Juda hoffte er zu retten. Kap. 7 ist ganz Drohung für Israel wie 8, 1—4. Aber Juda glaubte nicht (7, 12; 8, 6). Darum muß auch das Südreich untergehen. Um so mehr als der sittliche und soziale Stand des Volkes entsetzlich ist (Kap. 1. 3. 5). Ein Rest des Volkes Juda wird gerettet (8, 16—18; 32, 9 ff.); der ursprüngliche Sinn des Restgedankens ist also umgebildet. Mit Hiskia tritt eine Stockung im Urteil über Juda ein. Man soll sich Assur unterwerfen und auf die Wendung Jahves harren. Im Jahre 720 hielt sich Juda vom Aufstand fern; auch 714—711 gelang es dem Propheten, das Volk von der Liga abzuziehen. Isaias unterbrach die harte Gerichtsverkündigung der früheren Tage, ohne aber ihre Aufhebung anzunehmen. Als Sargon 705 starb, und Ägypten lockte, fiel Hiskia ab. In Jesaja, der gegen ein Bündnis mit Ägypten vergebens eiferte, lebte die Gewißheit vom kommenden Gericht wieder auf; jetzt sieht er es in unmittelbarer Nähe. Auch Assur kündet er Vernichtung an, aber die soll erst kommen, wenn das abtrünnige Juda bestraft ist. Ägypten, die Hoffnung Judas, wurde geschlagen. Die Katastrophe stand vor der Tür. Da trat eine Wendung zugunsten Jerusalems ein, die Jesaja nicht erwartet hatte. Die Sprüche, die Jerusalem Rettung ankünden, sind von Jesaja nicht gesprochen. Doch des Propheten Glauben litt nicht darunter. Jerusalem, so dachte er, wird noch einmal Gelegenheit zur Umkehr gegeben (22, 12). Als es sie nicht ergriff, ertönte wieder das Wort vom Untergang (22, 14). In der letzten Epoche seiner Wirksamkeit spricht Jesaja nicht vom Rest oder Anfang eines Neuen, aber deshalb hat er die früheren Aussichten über den Zusammenbruch hinaus nicht aufgegeben. Früher hat er sie nur in kurzen Zügen angedeutet, jetzt sieht er auch davon ab, aber aufgegeben hat er sie nicht.

Darin hat Hackmann recht, daß sowohl der Gerichtsgedanke als auch der tröstliche Restgedanke den Propheten von seiner

Berufung bis zum Ende begleitet hat. Aber unrichtig ist, daß das Gericht anfangs nur Samaria angedroht ist; die Deutung und Datierung von Kap. 2—6 ist verfehlt. Verfehlt ist auch der Versuch, die messianischen und die sonstigen für Jerusalem tröstlichen Abschnitte aus den Reden des Isaias zu entfernen. Seit Duhm hat man diesen Versuch mehr und mehr aufgegeben.

3. F. Wilke (Jesaja und Assur) betont mit Schärfe den Satz, daß Is. in seinen Reden eine doppelte Stellung Assur gegenüber eingenommen hat. Einerseits nimmt er eine assurfreundliche Stellung ein, indem er zu einer assyrischen Politik rät, und anderseits zeigt er eine antiassyrische Haltung. Er stellt die Frage: Wie ist der Umschwung in der Haltung Jesajas gegenüber der östlichen Großmacht zu erklären? Zur Lösung der Frage sucht er zunächst die beiden Arten von Sprüchen chronologisch zu fixieren. In den Jahren 735, 727, 722, 713—711, 705 betrachtet Jesaja den Assyrer als Vollstrecker der Ratschlüsse Jahves, bzw. er hat zu einer assurfreundlichen Politik seines Vaterlandes geraten. Die Sprüche, in denen überall die gleiche Stellung zu Assyrien hervortritt, sind folgende: a) 7, 17 um 740—735; b) 8, 5—8 zu Beginn der syrisch-ephraimitischen Verwicklungen; c) 17, 1—11 vor dem Einfall in Juda; d) 8, 1—4 nach Plünderung der Landschaft; e) 7, 1—9. 10—16 vor der Belagerung im Jahre 735; f) 5, 26—30; 7, 18—20; 14, 29—32 nach dem Tode Tiglat Pilesers IV. 727; g) 28, 1—4 vor 722; h) Kap. 20 um 713—711; i) Kap. 39 kaum ein Jahr später; k) 28, 7—22; 30, 1—17; 31, 1—4 (vgl. 29, 1—4. 6. 15) unmittelbar vor und nach 705. Als Gründe dieser assurfreundlichen Politik gibt Wilke an: a) eine gewisse Sympathie des Propheten für den jugendfrischen Aufschwung des Assyrerreiches unter Tiglat Pileser IV.; b) die Erkenntnis, daß in dem Ansturm der Assyrer eine Entfaltung der Macht Jahves zum vollverdienten Gottesgericht an den morsch gewordenen palästinischen Reichen zu erblicken sei; c) die von Jesaja erkannte Notwendigkeit, in der ephraimitischen, in der palästinisch-babylonischen und in der ägyptischen Frage, die man sämtlich durch Stellungnahme gegen Assur entscheiden wollte, zu einem festen, im Gottvertrauen begründeten Ausharren bei Assur, dem Beauftragten Jahves, ermahnen zu müssen. — Die antiassyrischen Sprüche fallen sämtlich in das Jahr 701: a) 10, 28—34 im Frühjahr 701; b) 9, 1—6; 18 in der wachsenden Not; c) 37, 33—35. 30—32; 10, 5—10. 24—27; 33 vor der Zernierung Jerusalems; d) 14, 24—27; 17, 12—14; 31, 5—9 während der Einschließung der Hauptstadt; e) 30, 27—33 auf dem Höhepunkt der Krisis; f) 37, 22—29 nach Abzug des Expeditionskorps. Der Umschwung beim Propheten fällt zwischen 704—701.

Als Gründe für jenen gibt Wilke an: a) die neue politische Situation: Zertrümmerung Samarias, elende Lage Judas; b) Wandel im sittlich-religiösen Verhalten des Volkes: der König als aufrichtiger Jahveverehrer und der fromme Jüngerkreis des Propheten; c) Verhalten der assyrischen Großkönige, die durch ihre Politik, Kriegsführung und Lebensauffassung das günstige Urteil des Propheten von Grund aus umgestalteten und seine antiassyrische Stellung veranlaßten.

Es kann in keiner Weise wahrscheinlich gemacht werden, daß Juda vor 735 von irgendeiner Seite als Vasall Assurs angesehen wurde. Das schließt nicht aus, daß Achaz die assurfreundliche Politik seines Vaters Joatham von Anfang an befolgte, d. i. jede Koalition gegen Assur vermied. Isaias hat diese Politik gewiß nicht getadelt. Aber Achaz ging weiter, indem er Anschluß an Assur suchte und dessen König huldigte (4 Rg 16, 7 ff.). Das verstieß gegen die von Isaias gewollte Politik und veranlaßte die Drohungen 7, 13 ff. und 8, 6 ff. Assur wurde der Stock des Zornes Jahves und die Rute seines Grimmes (10, 5). Das Vasallenverhältnis des Achaz ging auf dessen Sohn Ezechias über. Jetzt hatte Isaias auf Grund seiner Politik erst recht Anlaß, vor jedem Aspirieren und Koalieren gegen Assur zu warnen. Das geschah insbesondere um 713/711 und seit 705, nachdem der König der palästinischen Liga (Philister, Phönizier, Ägypten, Babylon) beizutreten Neigung gezeigt und sich dazu entschlossen hatte. — Es ist nicht einzusehen, warum die Drohreden gegen das ägyptische Bündnis sich auf einen kurzen Umkreis des Jahres 705 beschränken und nicht bis in das Jahr 701 hineinreichen sollen. Je näher aber die Drohreden gegen das ägyptische Bündnis an das Jahr 701 heranreichen, um so abrupter im Sinne Wilkes muß der Umschwung des Propheten eingetreten sein. — Alle Gründe, die Wilke für den Umschwung angibt, werden nicht erst im Jahre 701 wirksam; sie können als vorhanden angenommen werden mit Beginn der Regierung des Königs Ezechias und nach der Zerstörung Samarias.

4. Das Zukunftsbild, das wir aus der durch F. Küchler (Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit) angesetzten chronologischen Ordnung der Weissagungen gewinnen, deckt sich in einem wesentlichen Punkte mit dem Wilkes. Auch er sieht das Jahr 701 als das der entscheidenden Wendung an. Der Prophet verkündet im Anfang seiner Tätigkeit den Untergang alles Hohen und Erhabenen (Kap. 6; 2—5); vor 735 den Untergang von Damaskus und Samaria 17, 1—6. 9—14; 9, 7—10, 4 + 5, 25—29; ebenso im Jahre 735 7, 1—14. 16; 8, 1—4; im Jahre 735 vor dem Bündnis mit Tiglat Pileser das Gericht über Juda 7, 17—20; 8, 5—8. 9. 10;

vor 722 den Untergang von Samaria 28, 1—4; vor 720 warnt er vor der Politik der Philister 14, 28—32; vor 711 kämpft er gegen ein Bündnis mit Ägypten Kap. 20; nach 711 nennt er das Unheil aufgeschoben, aber nicht aufgehoben 28, 23—29; 29, 1—6; 5, 18. 19; um 705 warnt er vor dem Bündnis mit Ägypten und droht schweres Gericht an 29, 15; 30, 1. 2 usf. Im Jahre 701 tritt der Umschwung ein, indem der Prophet verkündet: Jerusalem wird gerettet, Assur wird vernichtet 18, 1—6; 10, 5—9. 13. 14; 30, 27—33 usf. Aber Sanherib wurde nicht vernichtet (nur 4 Rg 18, 13—16 ist echt), das judäische Gebiet dagegen verwüstet. Jesaja hatte sich also geirrt. Aber auch in der damaligen Zeit hat der Prophet noch Unheil für sein Vaterland erwartet (22, 15—18). Duhm, der in die Zeit nach 701 Weissagungen von einer glücklichen Zukunft Judas (9, 1—6 usw.) verlege, lehnt Küchler ab, weil Jesaja, der diese Sprüche vielleicht gar nicht geschrieben habe, als Greis nicht noch einmal seine Meinung geändert haben könne.

Eine Kritik des vorstehenden Zukunftsbildes erübrigt sich. Über Wilke ist Küchler nicht hinausgekommen, und die unrichtigen Einzelheiten brauchen hier nicht behandelt zu werden.

5. W. Staerk (Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten) hält die Zusammendrängung aller antiassyrischen Aussprüche Jesajas in die Periode des assyrischen Feldzuges 701 für unmöglich (S. 86 ff.). Er verlegt die in Kap. 28—31 (vgl. 10, 27—32) enthaltenen assurfreundlichen Drohreden wider Juda und Jerusalem in die Jahre vor 701. In diesem Jahre kam Sanherib mit großem Heer, unterwarf Phönizien und Philistäa und erschien vor Jerusalem. Hiskia rettete durch schweren Tribut die Hauptstadt. Sanherib zog wieder ab zufolge eines in Babylon ausgebrochenen Aufstandes (vgl. 1, 2—8; 22, 1—14). Der Umschwung in der Stellung des Propheten zu Assur vollzog sich nach 701. Der tiefere Anlaß dazu lag in der Anschauung des Propheten über Jahves Weltregiment, wie sie sich ausspricht in den heilseschatologischen Dichtungen (2, 2—4; 9, 1—6; 11, 1—9; 32, 1—5; 32, 15—20), deren Echtheit Staerk festhält, und deren Abfassungszeit er, wie es scheint (vgl. S. 216), in die früheren Zeiten des Propheten verlegt. Der äußere Anlaß zum Umschwung in der Stellung des Propheten zu Assur lag in dem zweiten Feldzug Sanheribs wider Jerusalem, den dieser im Jahre 690 gelegentlich eines Kampfes mit Tirhaka unternahm, bei dem aber Jerusalem wie durch ein Wunder gerettet wurde. Als er nämlich von Südosten her gegen das mit Ägypten verbündete Juda (vgl. 18, 1 ff.) heranrückte, erlitt er bei Pelusium eine Katastrophe, die ihn zur Rückkehr zwang. In diese Zeit fallen nach Staerk die antiassyrischen Sprüche 18, 1—6; 14, 24 ff.; 31, 4 ff.

Nichtjesajanisch sind die antiassyrischen Sprüche 33, 27—33 (von einem Zeitgenossen des Propheten), 37, 22—29 (aus prophetischen Kreisen nach dem Tode Jesajas) und 14, 4—21 (von einem Dichter, der den Tod Sanheribs 681 erlebt hat).

Der Versuch Staerks, so ansprechend er in manchen Einzelheiten ist, muß abgelehnt werden. Šanda (II 292 f.) hat die Gründe dargelegt, warum ein zweiter Feldzug Sanheribs gegen Jerusalem im Jahre 690 nicht in Betracht kommt. Die antiassyrischen Sprüche müssen also in oder vor das Jahr 701 fallen.

6. Die Abhandlung von G. Beer (Zur Zukunftserwartung Jesajas) bewegt sich in den engen Grenzen jener dem Propheten zugeschriebenen Droh-Theologie, die wir schon aus Hackmann kennen. Jesaja hat von Anfang an seinem Volke schwere Strafgerichte angesagt und dabei an den Assyrer als Vollstrecker gedacht. Im Jahre 735 rät er von einem Anschluß an Assur ab. Als aber Achaz Vasall Tiglat Pilesers geworden war, hat er nicht aufgehört, alle Abfallsgelüste zu bekämpfen. Das geschah insbesondere unter Hiskia um 711 und seit dem Tode Sargons 705. Für antiassyrische Orakel gibt es in der Predigt des Propheten schlechterdings nirgendwo einen Platz. 37, 22 ff. und 37, 33 ff. sind Aussagen, die nach der Zeitgeschichte von 701 verbessert sind, also oracula ex eventu. 10, 5—19 beschreibt ein Assur, das 100 Jahre später ist als Jesaja. In 10, 20—27; 30, 27—33; 33 ist Assur = Syrien. In 10, 28—34; 5, 30: 8, 9. 10; 14, 24—27; 17, 12—14; 29, 5. 7. 8; 31, 4b—9 ist an die zum letzten Kampf mit Juda sich rüstende Heidenwelt gedacht. 18, 1 ff. ist ein Drohorakel von der Niedermetzelung der Äthiopen in einer gegen Assyrien verlorenen Schlacht. Jesaja ist ein Drohprophet. Seine Zukunftshoffnung hat er auf ein von Rechtssinn erfülltes israelitisches Gemeinwesen mit aristokratischer Spitze (1, 26) gesetzt, womit der Gedanke Martis von einer religiösen Gemeinschaft ohne politische Organisation (vgl. Duhm zu 9, 6) variiert wird. An den davidischen König als den berufensten Rechtspfleger des kommenden Israel denkt Jesaja nicht. 9, 1 ff. und 11, 1 ff. fallen in die Zeit nach dem politischen Tod des Volkes und stehen unter persischem Einfluß. Der Immanuel 7, 14 ist der von irgendeiner jungen Mutter binnen Jahresfrist geborene Knabe, an dessen Namen und Ergehen der Prophet das Schicksal Judas und seines Königs illustriert. Wenn alles Spätere ausgeschieden wird, kommt die reine Zukunftserwartung Jesajas zum Vorschein, durch die ein echt protestantischer Grundzug geht, während in der Eschatologie des jetzigen Jesajabuches Gedanken erkennbar sind, auf denen die Synagoge, der Islam und der Katholizismus sich aufbauen.

B. Duhm hat in vier Auflagen seines Jesajakommentars (1892—1922) nicht ohne Zustimmung von vielen Seiten unabänderlich den Satz vertreten, daß die großen Weissagungen Kap. 2; 9; 11 ohne genügende Gründe dem Propheten abgesprochen werden. Wer hätte es auch gewagt, dem Jesaja, der die Erwartung eines künftigen Davididen nicht hegte und in allen seinen Reden mit bewußter Absicht wegen der Überzeugung vom Gegenteil (vgl. Beer 31) nicht die geringste Andeutung davon gemacht hat, Weissagungen anzuhängen, die nicht eine Fortführung seiner Ideen, sondern das diametrale Gegenteil seiner Anschauungen waren! Ähnlich verhält es sich mit der Annahme, daß die tröstlichen Weissagungen zur Errettung Jerusalems aus drohender Gefahr in einer Zeit, die ganz anders als der Drohprophet Jesaja dachte, hinzugefügt seien. Eine solche Verkehrung des geschichtlich Überlieferten in das gerade Gegenteil ist mit der Ehrfurcht, die man in Israel vor dem Worte Gottes hegte (40, 8; Jer 23, 30), nicht zu vereinen. Das Problem, so schwer es ist, muß auf Grund des überlieferten Textes gelöst werden. Eine Lösung, die Entgegenstehendes gewaltsam entfernt, ist von vornherein belastet und unwahrscheinlich. Die Gleichsetzung von Assur mit Syrien (10, 24) ist unbegründet und unbeweisbar. Der Prophet unterscheidet, auch wenn wir von allen Trostsprüchen absehen, zwischen einer Zerstörung Jerusalems und einer äußersten Bedrängung der Stadt durch Assur, verlegt also die erstere naturgemäß über die letztere hinaus in eine spätere Zeit. Ist diese Unterscheidung richtig, so kann keine Schwierigkeit darin liegen, daß der Prophet mit dem zerstörten Jerusalem die Verheißung des Messias verbindet und mit der Bedrängung der Stadt die Verheißung, daß sie in der höchsten Not aus Assurs Macht gerettet werde. Zwar verbindet der Prophet, der von seiner Zeit aus redet, auch den Messias mit der assyrischen Macht, aber die Vernichtung Assurs, von der die antiassyrischen Trostsprüche reden, ist nur eine Vernichtung Assurs in Israel, keine Vernichtung der Weltmacht an sich, wie ja auch Assurs Joch nach 701 noch weiter auf Juda lastete (Šanda II 321); so konnte an Assurs Stelle im Laufe der Zeit eine andere Weltmacht treten, wie schon 39, 6 zum Ausdruck bringt. Gegenüber den Einwürfen, die Beer gegen 7, 14 erhebt, betonen wir, daß das Immanuel- oder Messiaszeichen für Achaz auch eine schwere Drohung (vgl. aus dem Stumpfe Isais 11, 1) enthält; daß die Geburt des Messiaskindes ein Zeichen sein soll für die Glauben erheischende Verheißung, daß Jahve die Weltgeschichte (Israel, Aram, Assur) zugunsten seines Volkes und dessen Aufgabe lenkt; daß Juda Immanuels Land genannt wird, und endlich daß der dem Pro-

pheten ideell gegenwärtige und gegenüber der drohenden Gefahr im Glauben geborene Immanuel ebensogut zum Zeitmesser für die nächste Zukunft gemacht werden kann, als er vor seiner Geburt im Gebet angerufen wird (8, 8). Was die Einwürfe gegen 9, 1 ff. und 11, 1 ff. angeht, so sei folgendes hervorgehoben. Jer 22, 30 nimmt zwar dem Geschlecht Jojachins das Anrecht auf den Thron, aber nicht dem ganzen Davidshaus, so daß Jer 23, 5 einen Davididen als Messias erwarten konnte. 9, 1 ff. und 11, 1 ff. sprechen nicht von einem jüdischen Weltreich der Zukunft im politischen oder nationalen Sinne, denn 9, 6 lesen wir von Frieden ohne Ende, aber nicht von Herrschaft ohne Ende. Der vielfache Geist, der sich auf den Messias niederläßt, findet in der hl. Siebenzahl (vgl. siebenarmigen Leuchter) eine bessere Erklärung als in weit abliegenden und sehr zweifelhaften religionsgeschichtlichen Parallelen.

7. In den skizzierten Abhandlungen zeigt sich die Tendenz, zur Gewinnung eines entwicklungsgemäß verlaufenen Zukunftsbildes die charakteristischen Teile desselben auf bestimmte Perioden zu verteilen und zu beschränken. Der Prophet spricht von der Zerstörung Jerusalems, von dem künftigen Messias und von einer schweren assyrischen Not, die über Jerusalem kommt, und aus der es durch Assurs Vernichtung errettet wird. Die Reden über Jerusalems Zerstörung und den kommenden Messias sollen in die Zeit des Achaz fallen; in der Zeit des Ezechias bis 701 halte der Prophet Drohreden gegen die falsche Bündnispolitik, und in das Jahr 701 fielen die Trostreden über Assurs Fall zur Rettung Jerusalems. Es ist nun an sich schon sehr unwahrscheinlich, daß die Reden eines Propheten, der spricht, was er aus dem religiös-sittlichen Wahrheitsschatze seines Volkes schöpft, was Gott ihm eingibt und was dem Volke in den wechselnden Lagen des religiösen, wirtschaftlichen und politischen Lebens not tut, in ein zeitlich und inhaltlich umgrenztes Programm gezwängt werden können. Das widerspricht auch dem überlieferten Tatbestande. a) Es steht fest, daß der Prophet im Anfang seiner Wirksamkeit eine Verwüstung Jerusalems geweissagt und die Aussicht seines Wiedererstehens an das Auftreten des Messias geknüpft hat. Soll er etwa diese Weissagungen jemals zurückgenommen oder aufgegeben haben? Wenn auch die Person des Messias in der Zeit des Ezechias zurücktritt — doch vergleiche den messianischen und antiassyrischen Spruch 16, 1—5 —, die messianische Hoffnung ist lebendig geblieben (32, 15 ff.; vielleicht 18, 7; 19, 23 ff.; 25, 6 ff.); auch das Wort von der Verwüstung Jerusalems ist nicht aufgegeben worden (32, 14; 39, 6). Freilich in der Zeit des Ezechias beschäftigt sich der Prophet mehr mit der Bedrohung und Erhaltung des Sion.

Aber diese Weissagungen bezwecken nicht die Errettung Jerusalems mit Aufhebung des Vernichtungsgerichtes, sondern geben nur die Erwartung einer vorläufigen, zeitweiligen Errettung wieder. Denn schon am Ende des Feldzuges 701 hat der Prophet auf die Androhung eines schweren Gerichtes zurückgegriffen (22, 14). b) Auch aus der Zeit des Achaz sind sionfreundliche, assurfeindliche Sprüche überliefert. Dahin gehört 9, 3, denn das Joch, das hier zerbrochen wird, ist das assyrische, wie 10, 27 und 14, 25 deutlich sagen. Daß in der nahenden Flut der Assyrerheere Juda und Jerusalem nicht untergehen, ist so klar wie möglich 8, 8—10 ausgesprochen. Dazu kommt, daß schon im 7. Kap. dem König Achaz die Beschützung des Landes und der Hauptstadt allgemein, nicht bloß gegen Syrien und Israel, angeboten wird. Hätte König und Volk dieses Angebot im Glauben angenommen, so wäre schon damals das ganze Land mit Sicherheit auch gegen erwartete assyrische Angriffe erfüllt worden. c) Antiassyrische Sprüche fallen auch in die Zeit, die dem Abschluß des Bündnisses mit Ägypten voraufgeht. Wir dürfen annehmen, daß Isaias schon 723 und 720 gegen ein Bündnis mit den südlichen und westlichen Nachbarn aufgetreten ist. Wir wissen bestimmt, daß er um 711 und 703/2 entschiedene Worte dagegen gefunden hat. Wenn nun Regierung und Volk dem Willen des Propheten gemäß von einem Bündnis mit Ägypten gegen Assur Abstand nahm, und wenn anderseits die assyrische Gefahr, zumal der Prophet ein assyrisches Gericht schon längst angesagt und nicht zurückgenommen hatte, in bedrohliche Nähe kam, so ist doch die Annahme natürlich, daß der Prophet das auf Jahve vertrauende Volk durch Trostreden gegen das gefürchtete Assur gestärkt hat, um so mehr als nach dem Untergange Samarias alle Bedingungen zur rechten Würdigung des assyrischen Eroberers und zur Erkenntnis der Bedeutung Sions für Israel und die Welt im Geiste des Propheten gegeben waren. Insbesondere kommt hier die Weissagung 18, 1 ff. in Betracht. Wenn wir diese mit Condamin in das Jahr 702 verlegen, so hätten wir Droh- und Trostreden in ein und derselben ägyptischen Situation, also das was Wilke und Staerk so heftig bekämpfen. Verlegen wir sie mit Wilke in das Jahr 701, als Isaias nur noch antiassyrische Sprüche verkündete, so müßte Isaias' Stimmung gegen Ägypten, das er 702 noch als ein Volk, das nur täuscht und nichts nützt, gebrandmarkt hatte, vollständig umgeschlagen sein; denn jetzt nennt er die Kuschiten, d. i. die in Ägypten Regierenden, ohne Ironie ein starkes, alle bezwingendes Volk. Da ein solcher Stimmungswechsel unmöglich ist, so muß 18, 1 ff. entweder kurz vor das ägyptische Bündnis fallen oder in das Jahr 711. In beiden

Fällen hätten wir einen antiassyrischen Spruch vor dem Jahre 701. d) In der Zeit, da das ägyptische Bündnis bei König und Minister beschlossene Sache war, und Boten zum Abschluß desselben nach Ägypten gesandt waren, mag der Prophet seinen Mund jeglichem Trost verschlossen haben. Als aber die Gerichtsweissagung im Jahre 701 sich zu erfüllen begann, als die Berichte von den Siegen des assyrischen Heeres, die Sennacherib in Phönizien und Philistäa erfocht, nach Jerusalem kamen, und als auch Juda in Mitleidenschaft gezogen wurde, da kann der Prophet im Hinblick auf den übermütigen und grausamen Eroberer und gestärkt durch die messianische Hoffnung der tröstlichen Weissagung in seinen Reden wieder Raum gegeben und dem Gericht, das nicht mehr aufzuhalten war, ein immerhin noch glückliches Ende gesetzt haben. Es ist sogar vielleicht nicht ausgeschlossen, daß der Trost des Propheten während der Zeit, da der Bund beschlossen und besiegelt wurde, in seinen Reden an den Jüngerkreis nicht verstummt ist. Man kann nicht sagen, daß das eine Politik mit doppeltem Gesicht gewesen wäre, die dem einen droht und den andern entgegen der Drohung tröstet. Denn Isaias hat selbst das zerstörte Jerusalem nicht ohne Trost gelassen (11, 1), wie sollte er dem bedrohten den Trost versagen müssen, zumal die Drohung dadurch nicht aufgehoben wird? Drohung und Trost, getrennt und vereint, sind die Aufgabe des Propheten. e) Es ist behauptet worden, 22, 14 sei Jesajas letztes Wort über sein Volk. Wenn man unberechtigterweise Isaias jeden Anteil an den Kap. 24—27 und 40 ff. abspricht, so fehlt in der Tat der Weissagungsstoff für die Zeit nach 701. Aber auch dann dürfte jene Meinung unrichtig sein. Denn mit diesem Wort konnte er sich von seinem Jüngerkreis und den Elenden des Volkes, aus denen sich der hl. Rest zum Aufbau eines unvergänglichen Sion (2, 2 ff.; 4, 2 ff.) zusammensetzen sollte, nicht Abschied nehmen. Eine solche Annahme machte die Person des Propheten und seine Worte zu einem Rätsel sondergleichen.

§ 5. Metrum und Strophe.

Bei der Übersetzung und Erklärung hebräischer Poesie wird jeder bestrebt sein, die parallelen Zeilen (Stichen) richtig abzuteilen, damit Rhythmus und Metrum zur Geltung kommen können. Wo ein Gedanke in gleichlautenden oder gegensätzlichen Parallelen zum Ausdruck kommt, ist diese Arbeit meistens leicht. Auch der sogenannte Klageliedvers, in welchem der zweigliedrige Parallelismus unverkennbar hervortritt, verursacht für die Scheidung der Glieder nicht oft erhebliche Bedenken. Die Schwierigkeit beginnt,

wo das Gleichmaß der Gedanken fehlt; da bleibt die Gruppierung der Zeilen manchmal zweifelhaft.

Worin der eigentlich poetische Charakter dieser parallelen Zeilen besteht, ist noch nicht gefunden. Ältere begnügten sich mit dem im Parallelismus liegenden Gedankenrhythmus (ideelle Eurhythmie); dabei fiel aber auf das poetische Wesen der nur synthetisch parallelen Zeilen kein Licht. Viele Neuere finden das Charakteristikum der hebräischen Poesie in der Gleichzahl der Hebungen oder hochbetonten Silben in den zusammengehörigen Zeilen, ohne die dazwischen liegenden Senkungen, die sie in ein gesetzmäßiges Verhältnis zu den Hebungen nicht zu bringen vermögen, zu beachten. Diejenigen aber, welche für die Senkungen Gesetze aufgestellt, haben nur geringe Anerkennung gefunden. Es wird also vorläufig dahin zu streben sein, die Zahl der Hebungen in den korrespondierenden Zeilen richtig zu bestimmen, soweit das ohne allgemein anerkannte Regeln möglich ist.

Duhm hat gefunden, daß das dreihebige Versmaß, d. h. Distichen mit dreihebigen Stichen, das häufigste Metrum ist. Für Kap. 40—66 darf man wohl sicher zustimmen. Es ist aber zu beachten, daß die Stichen nicht selten länger werden (vgl. 49, 22—50, 3; 51, 15. 16; 54, 1—6. 11 ff.; 55, 6—13; 56, 1—8; 58, 13. 14). Die dreihebigen Stichen treten gewöhnlich paarweise auf. Doch sind Tristichen oder Tripeldreier, auch nach Duhm, nicht sehr selten (46, 1. 2; 54, 11—14; vgl. 40, 12—16; 54, 7—10). Meines Erachtens wechseln Tristichen mit Distichen innerhalb der Strophe recht häufig ab (vgl. 8, 12—15; 17, 2—6; 18, 1—6; 19, 1 ff.; 41, 24. 28. 29; 42, 3. 4. 6—9 usw.).

Verse mit zweihebigen Stichen lesen wir z. B. 8, 6—8. 12—15; 9, 1—6; 10, 27b—32; 32, 9—14; 48, 20. 21; 65, 21. 22. 24. 25; 66, 5. 8. Der Doppelzweier ist das gewöhnliche Einheitselement der Strophe, doch sind auch Tripelzweier (Sechser) zu Strophen vereinigt (vgl. 23, 16; 24, 14—16; 26, 1—3; 8, 8). Nicht zu übersehen ist der Doppelvierer (2 + 2, 2 + 2), der im Unterschied vom Doppelzweier mit einer Cäsur drei Cäsuren, eine schwere und zwei leichte, hat (vgl. 8, 6. 7). Doppelzweier und Tripelzweier reihen sich gemischt zu Strophen zusammen (vgl. 10, 27b—32).

Zu den symmetrischen Schemata kommen asymmetrische hinzu. Verse (Distichen) mit Stichen von 3 + 2 Hebungen, d. h. Klageliedverse oder Pentameter oder Fünfheber (Duhm früher: Langverse), finden sich in ziemlich großer Anzahl. Duhm nimmt Fünfheber an in 1, 2—17 (unregelmäßig); 1, 18—26. 29—31; 13, 2—22; 14, 4b—21; 15, 1—16, 11; 22, 1—8a; 23, 1—14; 40, 1—4. 9—11; 41, 11—16; 44, 24—45, 7; 45, 14—17. 18—25;

47, 1—15; 49, 14—21; 50, 4—9; 51, 1—8. 9—11. 12—16; 51, 17—52, 12; 56, 9—57, 13; 64, 4—9. 10—12; 63, 7—16; 65, 13—20; 66, 5—11. Budde, dem für dieses Versmaß ein besonders feines Empfinden zuzutrauen ist, weicht nicht unerheblich davon ab. Wo größere Eingriffe in den Text notwendig waren, habe ich auf die Herstellung des Mutmaßlichen verzichtet. Manchmal wechselt die Folge der Hebungen 3 + 2 mit der andern 2 + 3 ab (vgl. 13, 15). Erwähnt muß noch werden der Siebener (3 + 2 + 2 oder 2 + 2 + 3) mit leichter und schwerer Cäsur (vgl. 13, 16).

Strophenbildung tritt im Buche Isaias überall hervor. Duhm unterscheidet in Kap. 1—35 Vierzeiler (z. B. 1, 2—17; 14, 29, 32), Sechszeiler (z. B. 2, 2—4), Achtzeiler (z. B. 3, 1—12), Siebenzeiler (28, 1—4), Zehnzeiler (z. B. 28, 23—29); er versteht darunter Strophen von 4, 6 usw. drei- oder zweihebigen Stichen. In dieselbe Kategorie müssen für ihn fallen Strophen mit je 10 zweihebigen Stichen (9, 1—6), Strophen zu je 9 dreihebigen Stichen (17, 1—11), Strophen zu je 6 Distichen (17, 12—18, 6); diese könnten von ihm Neun-, Zwölf-, Vierzehnzeiler genannt werden. Außer den aus Doppeldreiern und Doppelzweiern zusammengesetzten Strophen verzeichnet Duhm auch Strophen aus sechs (15, 2—16, 11) oder sieben (13, 2—22) Distichen mit je 3+2 Hebungen.

Duhm kennt in Kap. 40—66 dreihebige Dreizeiler (46, 1. 2 vgl. 54, 11—14), Vierzeiler (Tetrastichen, Doppeldistichen) und Achtzeiler, außerdem Strophen von 5 dreihebigen Stichen (40, 12—18; 54, 7—10). Er kennt ferner Strophen von 2, 3, 4, 5, 6, 7 Fünfhebern; einmal (45, 14—17) nennt er zwei Fünfer (3+2) einen Vierzeiler, der also nicht 4mal drei, sondern zweimal 3+2 Hebungen hat; die Bezeichnung ist aber nicht empfehlenswert wegen leichter Verwechslung mit dem dreihebigen Vierzeiler. Für Duhm ist in Kap. 40—66 der dreihebige Vierzeiler die vorherrschende Strophe.

Was ist von der Stropheneinteilung Duhms zu halten? Wer die Übersetzungen von Budde, Schmidt und Haller liest, wird in strophischer Hinsicht wenig Übereinstimmung zwischen ihnen und Duhm finden. Es gibt ohne Zweifel Vierzeiler (14, 29—32; 40, 17—20), Sechszeiler (32, 1—8), Achtzeiler (30, 27—30; 60, 1 ff.), Zehnzeiler (28, 23—29), d. h. Abschnitte von 4 bis 10 meist dreihebigen Zeilen oder Stichen, die formell und inhaltlich ein Ganzes bilden. Auch Fünfheberstrophen von bestimmter Länge (15, 2—16, 4; 45, 8—25; 62, 4—12) kommen vor. Aber eine so häufige Aufteilung größerer Abschnitte in lauter regelmäßig verlaufende Vierzeiler oder Achtzeiler ist ohne starke Eingriffe in den Text und inhaltlichen Zusammenhang nicht möglich. In solchen Fällen sind in der Übersetzung nur die Sinnabschnitte kenntlich gemacht.

§ 6. Text und Übersetzungen.

Der hebräische Text des Buches Isaias ist uns in der fast einheitlich überlieferten masorethischen Rezension gegeben. Wenn er auch die ursprüngliche Gestalt des Prophetenwortes nicht treu bewahrt hat, so ist er doch viel höher zu schätzen als andere alttestamentliche Texte, z. B. der Text des Buches Ezechiel. Eine brauchbare Ausgabe des masorethischen Textes ist die von S. Baer und Franz Delitzsch: Liber Jesaiae, Lipsiae (Tauchnitz) 1872. Daneben kann man stellen die englische Ausgabe von D. Ginsburg, London 1894. Eine Wiedergabe des masorethischen Textes ist auch die Biblia hebraica Liber Jesaiae praeparavit R. Kittel, Lipsiae 1906 sqq.; der hebräische Text ist nach der Ausgabe Jakobs ben Chajjim vom Jahre 1524 gedruckt; über den beigefügten Apparat siehe unten.

Zur Wiederherstellung des vormasorethischen, erreichbar ältesten Textes stehen uns als Mittel vor allem die Übersetzungen zu Gebote. Unter ihnen nimmt die erste Stelle die Septuaginta ein. Das wird auch dann noch der Fall sein, wenn die von F. X. Wutz über die Entstehung der LXX aufgestellte These sich irgendwie bewahrheiten sollte. A. Scholz hat in einer Abhandlung vom Jahre 1880 (Rektoratsrede) zum ersten Male, von kleineren früheren Arbeiten abgesehen, die LXX zum Buche Isaias methodisch untersucht. Er stellt die Fragen: 1. Nach welchen Grundsätzen hat der Verf. übersetzt? und in welchem Grade war er zu seiner Aufgabe befähigt? 2. Was für ein Text lag ihm vor? und in welchem Zustande war dieser? Während Scholz nur einen Übersetzer annimmt, glaubt G. B. Gray in einer unten zitierten Abhandlung die Spuren von zwei Übersetzern (Kap. 1—39; 40—66) entdeckt zu haben. Die große, aber nicht übertriebene Wertschätzung, welche Scholz für die LXX als einer vom MT abweichenden Textgestalt hegte, hat sich allmählich Bahn gebrochen. Heute ist Textausgabe und Kommentar zum Buche Isaias ohne Berücksichtigung der LXX nicht mehr denkbar. Es fehlt zwar für die LXX noch an einer kritischen zuverlässigen Ausgabe, und erst dann wird das Urteil über sie auf unverrückbarem Grunde stehen, aber die Arbeiten am griechischen Text ruhen nicht. Wir besitzen wenigstens schon die Unzial-Handschriften in guten Ausgaben (vgl. W. Fell, Allgemeine Einleitung 150 ff.). Die Vorarbeiten zur Herstellung einer großen kritischen Ausgabe der LXX, welche das Septuaginta-Unternehmen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften zum Ziele hat, waren bis in den Krieg hinein im vollen Gange. Noch im Jahre 1915 erschien „Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 aus einer Sinaihandschrift". Leider mußte jene große Aus-

gabe vertagt werden. An ihre Stelle soll eine Handausgabe treten. Als Probe derselben ist 1922 das Buch Ruth erschienen. — Die aus der LXX geflossenen Übersetzungen dienen zunächst zur Herstellung der ursprünglichen LXX, haben dadurch aber auch einen Einfluß auf die Wiedergewinnung des relativ ältesten hebräischen Textes. Von besonderem Wert sind die koptischen und altlateinischen Bibelübersetzungen. Was an Fragmenten von den koptischen Bibelübersetzungen des AT vorhanden ist, hat A. Vaschalde in der Revue biblique 1911 p. 220ff., p. 513 ff. und 1920 p. 91ff., p. 241ff. unter Angabe der Handschrift und Bibliothek und des Herausgebers verzeichnet. Die zahlreichen Reste zum Buche Isaias stehen Jahrgang 1920 p. 247—250.

Auch von der altsyrischen Bibelübersetzung Pešitta besitzen wir noch keine kritische Textausgabe, aber G. Diettrich hat die wichtigste Vorarbeit dafür geleistet, indem er 1905 eine Variantensammlung aus den bekannten Editionen des syrischen AT und den in Europa vorhandenen Pešittahandschriften herausgab. Beachtenswert ist sein Urteil über den wissenschaftlichen Wert der Mosuler Ausgabe der Dominikaner vom Jahre 1888, in welcher er den ersten Versuch erblickt, den Bibeltext der ungetrennten syrischen Kirche herzustellen. Für die textkritische Verwendung der Pešitta zum Isaias ist der kritische Apparat Diettrichs unentbehrlich.

Die aramäische Bibelübersetzung ist ein wertvolles textkritisches Mittel, das nicht übergangen werden soll. Wir besitzen das Targum zu den Propheten von Jonathan ben Uzziel, das P. de Lagarde 1872 nach dem Codex Reuchlinianus herausgegeben hat. Die Literatur zum Prophetentargum, aus dem eine gesonderte Ausgabe zum Jesaja nicht vorliegt, verzeichnet G. Dalman in seiner 1905 erschienenen Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 16. Als Hilfsmittel beim Gebrauch des Targum dient das aramäisch-neuhebräische Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch von G. Dalman, Frankfurt a. M. 1922.

Wenn nun auch kritische Ausgaben der genannten und der übrigen alten Versionen fehlen, so ist doch seit langem der masorethische Text unter Herbeiziehung jener Versionen im ganzen und in einzelnen Teilen kritisch bearbeitet worden. Das hat ohne Zweifel an manchen Stellen zur Verbesserung des Textes geführt. Diese Arbeit ist teils in den Kommentaren und sonstigen der Exegese dienenden Werken zerstreut niedergelegt, teils in dem Text und der Textkritik gewidmeten Werken. Dahin gehören zunächst Textausgaben. Die biblia hebraica von R. Kittel 1906ff. gibt zwar den masorethischen Text unverarbeitet wieder, bietet aber unter dem Text einen kritischen Apparat, in welchem die Versionen

in beträchtlichem Umfang herangezogen sind. Der Kittelsche Text ist diesem Kommentar zugrunde gelegt; auch die darin gebrauchten kritischen Zeichen stimmen mit denen von Kittel überein. Viel weiter als Kittel geht T. K. Cheyne, der in den sacred books von P. Haupt (sogenannter Regenbogenbibel) die Herausgabe des Isaiah 1899 besorgt hat. Er gibt den Text nicht in der überlieferten Ordnung, sondern reiht die Kapitel und deren Abschnitte in fünf Büchern so aneinander, wie sie periodenweise vom 8. Jahrhundert des Isaias bis in die Zeit nach dem Falle Babels entstanden sein sollen. Am Text selbst sind Korrekturen vorgenommen, die jedesmal durch kritische Zeichen kenntlich gemacht sind, so daß man wissen kann, ob sie auf Grund der Versionen oder von Parallelstellen oder auf dem Wege der Konjektur vollzogen sind. Es ist einleuchtend, daß hier leicht subjektive Urteile maßgebend werden. Das verringert nicht selten die Freude am Ganzen. Außer den Textausgaben sind die Sammlungen von kritischen Noten zum Buche Isaias zu nennen. Sie sind teils nach sachlichen Gesichtspunkten (F. Perles und Friedrich Delitzsch), teils nach Büchern (Oort und Ehrlich) geordnet. Gegenüber Oort (14 Seiten) haben die Randglossen von Ehrlich einen großen Umfang (232 S.). Sie bieten viel Brauchbares, fordern aber auch an zahlreichen Stellen den Widerspruch heraus.

Literatur.

Die Literatur, welche nur den zweiten Teil Kap. 40—66 betrifft, soll im zweiten Band aufgeführt werden.

a) Textausgaben.

Baer, S. et Delitzsch, Franz, Liber Jesaiae, Lipsiae (Tauchnitz) 1872.

Ginsburg, Ch. D., New massoretico-critical Text of the hebr. Bible, London 1894.

Über Textausgaben von R. Kraetzschmar (unpunktiert) 1894, A. Klostermann 1893 (nur Kap. 40—66) und J. H. Gunning 1898 (nur Kap. 40—66) vgl. Marti, Kommentar XXV.

The book of the prophet Isaiah critical edition of the hebrew text by T. K. Cheyne, Leipzig 1899.

Biblia hebraica Liber Jesaiae praeparavit R. Kittel, Lipsiae 1906 seq.

Zur Kritik der Ausgaben vgl. Bauer-Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle 1922, 90 f.

b) Textkritische Arbeiten.

α) Textkritische Arbeiten zum hebräischen Text.

Perles, F., Analekten zur Textkritik des AT, München 1895, Neue Folge, Leipzig 1922.

Oort, H., Textus hebraici emendationes, Lugduni Batavorum 1900.

Ehrlich, A. B., Randglossen zur hebräischen Bibel IV (Leipzig 1912) 1—232.

Torczyner, H., Anmerkungen zum Hebräischen und zur Bibel, in: ZdmG LXVI (1912) 389—409.

Perles, F., Neue Analekten zur Textkritik des AT, in: Festschrift f. F. Hommel II (Leipzig 1918) 125—135.

Delitzsch, Friedr., Die Lese- u. Schreibfehler im AT, Berlin u. Leipzig 1920.

Widmer, G., Der lexikalische Ertrag der Konjekturalkritik von Js 1—12, Dissert., Bern 1916.

β) Textkritische Arbeiten zur griechischen Übersetzung.

Scholz, A., Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaias, Würzburg 1880, 1—47.

Ottley, R. R., Book of Isaiah accord. to. LXX (Cod. A) I. Introd and Translat. With a parallet Version from the Hebr., London 1904. Vgl. Theol. Jahrb. 1904.

—— Book of Isaiah accord. to. LXX (Cod. A) transl. and ed., Cambridge 1906. Vgl. Theol. Jahrb. 1906.

Gray, G. B., The Greek version of Isaiah: is it the work of a single translator? in: JthSt XII 286—293.

Lutkemann, L. und Rahlfs, A., Hexaplarische Randnoten zu Isaias 1—16 Mitteil. des Sept. Untern. H. 6. S. 234—386 mit 1 Tafel. Berlin (Weidemann) 1915.

Herrmann, J. und Baumgärtel, F., Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta (Beiträge zur WvAT von R. Kittel) 1923: Die Sept. zu Jesaja das Werk zweier Übersetzer, 20—31.

γ) Textkritische Arbeiten zu anderen Übersetzungen.

Weiß, H., Die Pešitta zu Deuterojes. u. ihr Verhältnis zu MT, LXX u. Trg, Halle 1893.
Warszawski, L., Die Pešitta zu Jesaja (Kap. 1—39), ihr Verhältnis zum masorethischen Text, zur Septuaginta und zum Targum, Berlin 1897.
Diettrich, G., Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaja, Gießen 1905.
Wilmart, A., Fragmente einer altlat. Bibelübersetzung der Propheten, in: Rbén XXVI 145—162 (Js 27, 11b—13; 33, 9—19).
Zu den Überresten der koptischen Übersetzungen vgl. A. Vaschalde, in: Rb 1911 und 1920.

c) Andere kritische Arbeiten exegetischen, geschichtlichen, metrischen usw. Inhalts.

Bickel, G., Carmina Veteris Testamenti metrice (Isaias 200—208), Oeniponte 1882.
Barth, J., Beiträge zur Erklärung des Jesaia, Karlsruhe und Leipzig 1885.
Guthe, H., Das Zukunftsbild des Jesaja, Leipzig 1885.
Giesebrecht, F., Beiträge zur Jesajakritik, Göttingen 1890.
Hackmann, H., Die Zukunftserwartung des Jesaja, Göttingen 1893.
Müller, D. H., Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I (Wien 1896) 73—85.
Brückner, M., Die Komposition des Buches Jes. 28—33, Halle 1897.
Müller, D. H., Strophenbau und Responsion, Wien 1898, 14—18.
Meinhold, J., Jesaja und seine Zeit, Freiburg i. B. (Mohr) 1898.
— Die Jesajaerzählungen Jes 36—39, Göttingen 1898.
Ley, J., Metrische Analyse von Jesaja I, in: ZatW XXII (1902) 229—237.
Nowack, W., Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit (Festschrift für H. J. Holtzmann 31—59) 1902.
Liebmann, E., Der Text zu Jes. 24—27, in: ZatW XXII 1—56; 285—304; XXIII 209—286; XXIV 51—104.
Nagel, G., Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, Leipzig 1902.
Prašek, J. V., Sanheribs Feldzüge gegen Juda, in: Mitteilungen der vorderasiat. Gesellschaft 1903, 4.
Baumann, E., Die Kehrversstücke im Buche Jesaja, in: StKr 1904, 152—176.
Wilke, F., Jesaja und Assur, Leipzig 1905.
Küchler, F., Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit, Tübingen 1906.
Guthe, H., Jesaja, Tübingen 1907.
Herrmann, J., Der Messias aus Davids Geschlecht, in: ZwTh LI 260—268.
Caspari, W., Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Weissagung 9, 1—6, Gütersloh 1908.
Götzel, G., Hiskia ung Sanherib, in: BZ VI (1908) 133—154.
Staerk, W., Das Assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, Göttingen 1908.
Halévy, J., in: Rev. sém. von Bd. XVII (1909) ab: Übersetzung und Kommentar zu Jesaja.
Alt, A., Israel und Ägypten, Leipzig 1909.
van Ravesteyn, Th. L. W., De Enheid der Eschatologische Voorstellingen in het Boek Jesaja, Utrecht 1910.

Lohmann, P., Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils (14, 4—21; 47, 1—15), Dissertation von Rostock 1910.
Peters, N., Zu der Gotteserscheinung in Js. 6, in: ThG III (1911) 488.
Zapletal, V., Zur Metrik in Js. 6, in: BZ 1912, 108.
Lohmann, P., Die strophische Gliederung von Jesaja 21, 1b—10, in: ZatW XXXII (1912) 49—55.
Löhr, M., Beiträge zur Jesajakritik, in: Festschrift für R. Kittel, Leipzig 1913, 101—111 (zu 17, 1—11; 28, 1—4; 28, 7—13; 28, 14—22; 28, 23—29; 29, 1—7).
Lohmann, P., Zu Text und Metrum einiger Stellen aus Jesaja, in: ZatW XXXIII (1913) 251—264.
Guthe, H., Zeichen und Weissagung in Jes. 7, 14—17, in: Festschrift für J. Wellhausen, Gießen 1914, 177—190.
Beer, G., Zur Zukunftserwartung Jesajas, in: Festschrift für J. Wellhausen, Gießen 1914, 13—35.
Rogers, R. W., Sennacherib and Judah, in: Festschrift für J. Wellhausen, Gießen 1914, 317—328.
Löhr, M., Jesaja-Studien, in: ZatW XXXVI (1916) 74—80. 201—217; XXXVII 59—76 (zu 2, 6—21; 3, 1—12; 3, 16—4, 1; 5, 12. 19; 1, 21—26; 5, 26—29; 9, 7—20 (10, 1—4); 5, 25; 28, 1—4; 7; 8; 11, 1—8 (9); 1, 4—9; 14, 29—32; 17, 12—14; 18, 1—6; 22, 1—14; 29, 9. 10. 13. 14; 30, 1—7. 8—17; 30, 27—33; 31, 1. 3; 31, 8. 9).
Lohmann, P., Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24—27, herausgegeben v. O. Eisfeldt nach dem Tode des Verf., in: ZatW XXXVII 1—58.
Thilo, M., In welchem Jahre geschah die sog. syrisch-ephraimitische Invasion und wann bestieg Hiskia den Thron? Beil. zur Chronologie des AT, Barmen 1917.
Linder, J., Textkritische u. exegetische Studie zu Canticum Ezechiae Js 38, 9—20, in: ZkTh XLII (1918) 46—73.
Budde, K., Jesaja 13, in: Festschr. f. W. von Baudissin, Gießen 1918, 55—70.
Eichrodt, W., Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, Gütersloh 1920.
Marti, K., Der jesajanische Kern im Jes. 6, 1—9, 6, in: Festschr. für Budde, Gießen 1920, 113—121.
Hölscher, G., Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik, in: Festschrift für Budde, Gießen 1920, 93—102.
van Hoonacker, Deux passages obscurs dans Isaie XIX, 11. 18, in: Rbén XXXVI (1924) 297—306.
Norden, E., Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig-Berlin 1924.
Kittel, R, Die hellenistische Mysterienreligion und das AT, Berlin 1924.
Dürr, L., Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925.

d) Kommentare.

Die Ausleger der ältesten, mittleren und späteren Zeit bis ins 19. Jahrh. sind von Jos. Knabenbauer (vgl. unten) aufgezählt. Ich begnüge mich mit der jüngeren Literatur in Auswahl. Es soll hier nur erwähnt werden, daß A. Lutz in den Wiener Studien (XXVI 164—168) die Entstehung des Esaiaskommentars von Hieronymus chronologisch bestimmt hat auf Ende 403 bis Anfang 410, so daß die Mehrzahl der 18 Bücher dem Jahre 409 zuzuteilen ist.

Schegg, P., Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt, 2. Tl., München 1850.
Rohling, A., Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt, Münster 1872.

Neteler. B., Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt, Münster 1876.
Naegelsbach, C. W. E., Der Prophet Jesaja theologisch-homiletisch bearbeitet, Bielefeld und Leipzig 1877.
Knabenbauer, J., Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg i. Br. (Herder) 1881.
Ders., Commentarius in Isaiam prophetam, 2 vol., Paris 1887; 2. Aufl. 1923.
Bredenkamp, C. J., Der Prophet Jesaja erläutert, Erlangen 1887.
Delitzsch, Franz, Kommentar über das Buch Jesaia, 4. Aufl., Leipzig 1889.
Kittel, R., Der Prophet Jesaja. 6. Aufl. des Knobelschen Kommentars (5. Aufl. von Dillmann), Leipzig 1898.
Marti, K., Das Buch Jesaja, Tübingen 1900.
von Orelli, C., Der Prophet Jesaja, 3. Aufl., München 1904.
Cheyne, T. K., The book of the prophet Isaiah translation with notes, Leipzig 1904.
Trochon-Bayle, Isaie traduction et commentaire, Paris 1905.
Condamin, A., Le livre d'Isaïe (Études bibliques) traduction critique avec notes et commentaires, Paris 1905
Hirsch, Julius, Das Buch Jesaja übersetzt und erläutert, Frankfurt a. M. (Kaufmann) 1911.
Hitchcock, G. S,, The first twelve chapters of Isaiah a new translation and commentary, London 1912.
Rump, J., Der Prophet Jesaia in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis, Gütersloh 1912.
Haller, M., Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil übersetzt, erklärt usw. (Js 13. 14. 21. 40—60), Göttingen 1914.
Schmidt, H., Die großen Propheten übersetzt und erklärt (Js 1—39), Göttingen 1915.
Schlögl, N. J., Die hl. Schriften des A. B. IV. Bd. 1. Teil. Jesaja aus dem hebräischen kritisch hergestellten Urtext ins Deutsche metrisch übersetzt u. erläutert, Wien und Leipzig 1915.
Niebergall, F., Praktische Auslegung des AT, 2. Bd., Die Propheten (Jesaja 84—139), Göttingen 1915.
Leimbach, K. A., Das Buch des Propheten Isaias (Bibl. Volksbücher, Heft 1) übersetzt und kurz erläutert, 4. Aufl., Fulda 1920.
Dimmler, E., Isaias, M.-Gladbach (Volksverein) 1920.
Guthe-Budde, Das Buch Jesaja (Die hl. Schrift des AT von E. Kautzsch, 4. Aufl.), Tübingen 1922.
Duhm, B., Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt, 4. Aufl., Göttingen 1922.

e) Zu einzelnen Stellen.

Zu 1 G. A. Smith, Sennacherib and Jerusalem, in: Exp XII 215–233.
„ 1, 5 Buhl in ZatW XXXVI 117.
„ 1, 8 B. Stade in ZatW XXII 328.
„ 1, 11—15 M. A. Bullock in Bs LIX 235. 529—536.
„ 1, 12. 13 P. Joüon S. J., Mélanges de la faculté or. Beyrouth IV 19—32.
„ 1, 18 C. F. Burney in JthSt XI 433—438.
„ 1, 18—20 W. R. Betteridge in BW XXXVIII 41—49.
„ 1, 27 J. Kennedy in Exp T XXVII 523.
„ 2, 5 K. Fullerton in JbL 1916, 134—142.
„ 2, 6 P. Joüon S. J., Mélanges usw. vgl. oben zu 1, 12. 13.
„ 2, 6 B. Gray in ZatW XXXI 111–127.

Zu 2, 18 J. Halévy in Jas 10 S. XVI 630.
„ 3, 1. 17. 24 B. Stade in ZatW XXVI 129—141.
„ 3, 2 E. König in ZatW XXVII 60—68.
„ 3, 4. 12 P. Joüon S. J. vgl. zu 1, 12. 13.
„ 3, 5. 20 H. Torczyner in ZdmG LXVI 389—409.
„ 3, 18—23 J. Daiches in OrLz XIV 390 f.
„ 3, 18—23 J. P. Peters in JbL XXXIII 158 f.
„ 4, 2—6 C. Bruston in RThQr XIX 418—422 verteidigt die Echtheit.
„ 4, 5 f. P. Joüon S. J. siehe zu 1, 12. 13.
„ 5, 1 B. Stade in ZatW XXVI 129—441.
„ 5, 1—7 P. Haupt in AmJsemL XX 193—202.
„ 5, 1—7 V. Zapletal, Alttestamentliches, Freiburg i. Schw. 1903.
„ 5, 12 Caspari in OrLz XVI 337—341.
„ 5, 14. 17. 18 R. R. Ottley in JthSt IV, 14, 269 f.
„ 5, 18 H. Winckler in Altor. Forsch. 3. R. II 1 (Leipzig 1902) 212—244.
„ 5, 24 J. Wellesz in OrLz VII 336—342.
„ 5, 25—29 E. Baumann in StKr 1904, 151—176.
„ 6, 1 Hehn in BZ XIV 15—24.
„ 6, 3 E. Nestle in ZatW XXV 218—220.
„ 6, 5 M. T. Houtsma in ZatW XXVII 57—59.
„ 7, 6 Bewer in AmJsemL XVIII 120—122.
„ 7, 7—9 Fullerton in JbL 1916 134—142.
„ 7, 9 E. Nestle in ZatW XXV 213—215.
„ 7, 14 C. F. Burney in JthSt X 580—584 (für jungfr. Geburt des M.).
„ 7, 14 Boylan in JthQ VII 203—215.
„ 7, 14 G. Pell in ThprMS XXIII 465—483.
„ 7, 14 ff. A. van Hoonacker in Rb I 213—227.
„ 8, 1 H. Winckler in OrLz V 120.
„ 8, 1—4 Elhorst in ZatW XXXV 98—101.
„ 8, 1. 2, 8, 12—14, 8, 16 } B. Stade in ZatW XXVI 129—141.
„ 8, 6 F. C. Barkitt משוש in JthSt XII 294 f.
„ 8, 6b O. Schroeder in ZatW XXXII 301 f.
„ 8, 11—16 G. Margoliouth in Exp 7 S. IX 525—529.
„ 8, 20 S. Eppenstein in REj LII 193—197.
„ 8/9 E. Nestle in ZatW XXV 215—218.
„ 9, 1 Hehn in Festschrift für Hommel II 79.
„ 9, 1 J. Herrmann in OrLz XIX 110—113.
„ 9, 1—7 W. E. Barnes in JthSt 1902 oct. 17—27.
„ 9, 4 C. F. Burney מאין in JthSt XI 438—443.
„ 9, 4 J. B. Mayor Exp 7 S. III 289—311.
„ 9, 4 W. R. Ramsay in Exp 7 S. III 551—564.
„ 9, 4 R. T. Kerlin in AmJofPh XXIX 444.
„ 9, 5. 6 J. D. Davis in Stud. of the faculty of Princeton, vgl. BZ 1913, 108.
„ 9, 6 F. Perles in OrLz VIII 129.
„ 9, 7—20 B. Stade in ZatW XXVI 129—141.
„ 9, 7—10, 4 E. Baumann ia StKr 1904, 151—176.
„ 9, 17 J. Halévy in Rsém X 368—373.
„ 9 Peiser in OrLz XX 129—139.
„ 9 W. Erbt in OrLz XXI 78—91.
„ 10, 13 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 10, 16 J. Wellesz siehe zu 5, 24.

Zu 10, 26 B. Stade siehe zu 9, 7—20.
„ 10, 28—32 W. F. Birch in PEF 1902, 197 f.
„ 10, 28—32 Dalman in ZdPV XXVI 161; XXVIII 161; Palästinajahrbuch XII 37—57.
„ 10, 28—32 Federlin in Rb III 266—273.
„ 10 K. Fullerton in AmJsemL XXXIV 170—184.
„ 11, 1—8 G. B. Gray über strophische Gliederung in ZatW XXXII 190—198.
„ 11, 3 J. Wellesz siehe zu 5, 24.
„ 11, 15 H. Geers in AmJsemL XXXIV 129—134.
„ 13, 2. 3. 16 P. Lohmann in ZatW XXXIII 251—264.
„ 13, 8 H. Winckler siehe zu 5, 18.
„ 13 H. Grimme in ThQ LXXXV 1—11.
„ 13 K. Budde in Festschrift für Baudissin 55—70.
„ 14, 4—21 F. A. Vanderburgh in AmJsemL XXIX 111—121.
„ 14, 4—21 E. Laur in Gottesminne IV 144—151.
„ 14, 12 N. A. Koenig in ExpT XVIII 479.
„ 14, 12 A. T. Clay in AmJsemL XXIII 269—279.
„ 14, 19 E. Nestle in ZatW XXIV 127—129.
„ 14, 19 P. Lohmann in ZatW XXXIII 251—264.
„ 15, 1 G. A. Cooke in ExpT XIII 186 f.
„ 15, 2 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 15, 5 E. Nestle in ZatW XXVI 170.
„ 15. 16 V. Zapletal, Der Spruch über Moab, in: Alttestamentliches 163 ff.
„ 16, 1—6
„ 17, 13
„ 18, 3 } Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 19, 7 N. Herz in OrLz XV 496 f.
„ 19, 11. 18 van Hoonacker in Rbén XXXVI 297—306.
„ 19, 18 H. Winckler siehe zu 5, 18.
„ 19, 18—25 H. P. Chajes siehe Auszug in BZ 1911, 330.
„ 19, 19—22 O. C. Whitehouse in ExpT XX 200—205.
„ 20 C. Boutflower siehe Auszug in BZ 1906, 109.
„ 20, 6 C. F. Burney in JthSt XIII 420—423.
„ 21, 1—10 P. Lohmann in ZatW XXXII 49—55.
„ 21, 11. 12 P. Lohmann in ZatW XXXIII 20—29.
„ 21, 1—10 P. Lohmann in ZatW XXXIII 251—264.
„ 21, 1—10 G. B. Gray (strophische Gliedrg.) in ZatW XXXII 190—198.
„ 21, 1—17 C. Boutflower in JthSt XIV 501—514.
„ 21, 5 Rießler in ThQ LXXXVIII 154 f.
„ 21, 11 f. H. Winckler siehe zu 5, 18.
„ 21, 17 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 22, 15—25 E. König in NKZ XIII 621—631.
„ 22, 15—25 K. Fullerton in AmJTh IX 621—642.
„ 22, 15—25 E. König in AmJTh X 675—686.
„ 22, 15—25 K. Fullerton in AmJTh XI 503—509.
„ 22, 16 f. O. Schroeder in ZatW XXXII 302 f.
„ 22, 17 A. v. Gall in ZatW XXIV 105—121.
„ 22, 24 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 23, 10. 18 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 24—27 Boehmer in ZatW XXII 332—334.
„ 24—27 E. Sievers in Sächs. Ges. d. W. phil.-hist. Kl. LVI 153—188.
„ 25, 1—5 B. Gray in ZatW XXXI 111—127.
„ 25, 1—5 P. Lohmann in ZatW XXXIII 251—264.

Zu 26, 4 J. Halévy in Rsém X 368—373.
„ 26, 9 S. Eppenstein in RÉj LII 193—197.
„ 26, 14 J. M. Casanowicz vgl. BZ 1911, 80.
„ 27, 1 C. F. Burney in JthSt XI 443—447.
„ 27, 8 S. Daiches in JqR N. S. VI 399—404.
„ 27, 9 J. M. Casanowicz vgl. BZ 1911, 80.
„ 28, 1—4 M. Löhr in ZdmG LXI 1—6.
„ 28, 15 P. Joüon siehe zu 1, 12.
„ 28, 15 J. Barth in ZatW XXXIII 306 f. (שׁוּמ = Flut).
„ 28, 15. 18 Poznanski in ZatW XXXVI 119.
„ 28, 16 F. R. M. Hitchcock in ExpT XIX 473 f.
„ 28, 16 W. F. K. Klinkenberg vgl. BZ 1912, 108.
„ 28, 17 P. Leander vgl. BZ 1912, 80.
„ 28, 8—13 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 29, 5. 13 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 29, 18 A. Tacke in ZatW XXXI 311—313.
„ 29, 21 Bewer in AmJsemL XVIII 120—122.
„ 30, 1 P. Joüon Mélanges VI, siehe zu 1, 12.
„ 30, 6 R. Hartmann, Die geflügelten Schlangen bei Herodot, vgl. BZ 1912, 330.
„ 30, 8 F. Perles in OrLz VIII 125 ff.
„ 30, 12. 22 Torczyner, siehe zu 3, 5.
„ 30, 18 C. M. Casanowicz vgl. BZ 1911, 80.
„ 30, 26 P. Joüen, Mélanges IV, siehe zu 1, 12.
„ 31, 5 M. T. Houtsma in ZatW XXVII 57—59.
„ 31, 8. 9 H. Geers in AmJsemL XXXIV 129—134.
„ 32, 11 F. Scerbo vgl. BZ 1905, 109.
„ 33, 9. 18 Torczyner siehe zu 3, 5.
„ 34, 5 L. Leonian in ExpT XXIV 45 f.
„ 34, 12—14 B. Gray in ZatW XXXI 111—127.
„ 34, 15 W. van Koeverden in Rb N. S. IX 542 f.
„ 35, 2 S. Eppenstein in RÉj LII 193—197.
„ 36, 19 S. Landersdorfer in ThQ 99, 371—378 (Sepharvajim = Sipri zwischen Euphrat und Tigris).
„ 37, 22 H. F. B. Compston vgl. BZ 1911, 84.
„ 37, 38 A. Ungnad in OrLz XX 358 f.
„ 37, 38 F. Schmidtke in OrLz XXI 169—171.
„ 37, 38 C. F. Lehmann-Haupt in OrLz XXI 273—276.
„ 38, 10 F. Perles in Festschrift für F. Hommel II 125.

Das Buch Isaias.

Erster Teil (Kap. 1—39).

I. Weissagungen über Juda und Israel Kap. 1—12.

Die Überschrift 1, 1.

1 Gesichte Isaias', des Sohnes des Amoz, die er über Juda und Jerusalem geschaut hat in den Tagen des Ozias, Joatham, Achaz und Ezechias, der Könige von Juda.

1. Die Einleitungsrede 1, 2—31.

a) Klage Jahves über Israels Untreue und Undank, die nichts als Unglück gebracht haben 1, 2—9.

2 Höret, Himmel, und horch auf, Erde!
denn Jahve redet:
Söhne habe ich großgezogen und erhöht,
sie aber wurden mir untreu.
3 Es kennt der Ochs seinen Besitzer
und der Esel die Krippe seines Herrn,
Israel ist ohne Einsicht,
mein Volk ist ohne Verständnis.
4 Weh der sündigen Nation,
dem schuldbeladenen Volke,
der Brut von Bösewichtern,
den lasterhaften Söhnen,
die Jahve verlassen,
den Heiligen Israels verlästert haben ( ).
5 Wohin könntet ihr noch geschlagen werden,
da ihr den Abfall fortsetzt?
Das ganze Haupt ist krank,
und das ganze Herz ist siech.
6 Von der Fußsohle bis zum Haupte
ist nichts Heiles daran,
Beule und Strieme
und frische Wunde!

Nicht sind sie ausgedrückt noch verbunden,
noch ist's gelindert mit Öl.
7 *Euer Land eine Wüste,*
eure Städte mit Feuer verbrannt.
Euer Acker — vor euren Augen
verzehren ihn Fremde,
(eine Wüstenei ist's gleich Sodoms Zerstörung).
8 *Und übrig blieb die Tochter Sion*
wie eine Hütte im Weinberg,
wie eine Nachthütte im Gurkenfelde,
wie eine belagerte Stadt.
9 *Wenn nicht Jahve der Heere*
uns gelassen einen Rest,
Fast wie Sodom wären wir geworden,
Gomorrha glichen wir.

b) Belehrung über das, was Jahve nicht gefällt, und was anderseits sein Wohlgefallen bewirken kann 1, 10—20.

10 *Höret das Wort Jahves,*
ihr Sodoms Fürsten!
Vernimm die Lehre unseres Gottes,
du Gomorrhavolk!
11 *Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer?*
spricht Jahve.
Satt bin ich der Brandopfer von Widdern
und des Fettes der Mastkälber,
und an Blut von Stieren (, Lämmern) und Böcken
habe ich kein Gefallen.
12 *Wenn ihr kommt mein Antlitz zu sehen,*
. . . . . .
wer verlangt das von euch,
meine Vorhöfe zu zerstampfen?
13 *Bringt nicht fürder Lügenspeisopfer,*
ein greulicher Brand sind sie mir!
Neumond, Sabbat und Aufruf zu Festversammlung —
ich halte nicht aus Frevel und Festlichkeit.
14 *Eure Neumonde und Festzeiten*
haßt meine Seele;
sie sind mir zur Last geworden,
müde bin ich's sie zu tragen.
15 *Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,*
verhülle ich meine Augen vor euch.

Auch wenn ihr noch so viel betet,
ich höre nicht drauf.
Eure Hände sind voll Blut,
16 *waschet, reiniget euch!*
Schafft eure bösen Taten
mir aus den Augen!
Höret auf, Böses zu tun,
17 *lernet Gutes tun!*
Kümmert euch um Recht,
helft dem Unterdrückten!
Sprechet Recht der Waise,
verteidigt die Witwe!

18 *Wohlan denn, laßt uns rechten!*
spricht Jahve.
Wenn eure Sünden sind wie Scharlach,
wie Schnee sollen sie weiß werden.
Wenn sie rot sind wie Purpur,
wie Wolle sollen sie werden.
19 *Wenn ihr willig seid und folgsam,*
sollt ihr die Güter des Landes verzehren.
20 *Wenn ihr euch aber weigert und widerstrebt,*
sollt ihr vom Schwert verzehrt werden.
Fürwahr, Jahves Mund hat's geredet.

c) Gericht Jahves über Jerusalem, eingeleitet durch die Klage des Propheten über die herabgesunkene Stadt 1, 21—31.

21 *Wie ist zur Buhlerin geworden*
die treue Stadt,
die von Recht erfüllte, wo Gerechtigkeit weilte
und nun Mörder!
22 *Dein Silber ist zu Schlacken geworden,*
dein Wein (mit Wasser) verschnitten.
23 *Deine Fürsten sind Widerspenstige*
und Diebesgenossen.
Ein jeder liebt Bestechung,
jagt dem Geschenke nach.
Die Sache der Witwe kommt nicht vor sie,
die Waise richten sie nicht.
24 *Darum spricht der Herr, Jahve der Heere,*
der Starke Israels:

Wehe, ich will mich lechzen an meinen Feinden
und mich an meinen Gegnern rächen.
25 Und ich wende meine Hand wider dich
. . . . . .
Und ich schmelze aus im Feuer deine Schlacken
und entferne all dein Blei.
26 Und ich will machen deine Richter wie im Anfang
und deine Räte wie im Beginn.
Darnach heißest du Burg der Gerechtigkeit,
treue Stadt.
27 Sion wird durch Gericht erlöst werden
und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit.
28 Doch Zerschmetterung den Abtrünnigen und Sündern all-
und die Jahve verlassen, kommen um. *[zumal,*
29 Denn sie werden zuschanden werden an den Terebinthen,
die ihr liebt,
Und ihr werdet euch schämen müssen ob der Gärten,
die ihr gern habt.
30 Denn ihr sollt werden wie eine Terebinthe,
deren Blattwerk dahinwelkt,
Und wie ein Garten, der kein Wasser hat.
31 Und es wird der Starke zu Werg
und sein Werk zu Funken,
Und brennen werden sie beide zumal,
ohne daß einer löscht.

Was die metrische Form des Abschnitts V. 2—17 angeht, so zählt Duhm 18 Vierzeiler (Tetrastichen oder je 2 Distichen). Aber V. 4c kann nicht mit V. 5a einen Vierzeiler bilden. Wer in V. 4 und 6 nicht Sechszeiler lesen wollte, müßte mit Marti 4c streichen und V. 6 auf einen Vierzeiler reduzieren. Auch V. 12. 13 sind nicht ohne Vollzug ungewöhnlicher grammatischer Beziehungen in das Schema von Vierzeilern einzustellen, und V. 16c und 17a müssen vor ihm als Glossen erscheinen. Der Vierzeiler ist zwar in V. 2—17 die gewöhnliche Form der Darstellung, aber es gibt Ausnahmen, die ich nicht entfernt habe. Die Zahl der Hebungen ist nicht immer gleich. Sie schwankt in den einzelnen Distichen, wie mir scheint, zwischen 4 + 3, 3 + 3, 3 + 2, 2 + 3 und 2 + 2. Zu 1, 4—9 vgl. ZatW XXXVII 59 f.

Inhaltlich zerfällt Kap. 1 in zwei Teile: V. 2—20 und V. 21—31. Der erste Teil hat zwei Stücke: 1. V. 2—9: Anklage Jahves V. 2. 3 und Klage des Propheten über Israels Untreue und Undank, die

nichts als Unglück gebracht haben; 2. V. 10—20: Widerlegung der vorausgesetzten Einrede Israels durch Belehrung über das was Jahve nicht gefällt und was anderseits sein Wohlgefallen bewirken kann. Der zweite Teil V. 21—31: Nach wiederholter Klage Strafurteil über die herabgesunkene Stadt.

V. 1 soll wegen der beigefügten Zeitangabe als Überschrift für das ganze Buch des Isaias oder wenigstens für Kap. 1—13 gelten. Sie stammt weder von Isaias noch von dem Sammler der Kap. 1—35; denn dieser hätte außer Juda und Jerusalem auch Samaria und die fremden Völker erwähnt und kaum das Wort חָזוֹן gebraucht, denn dieses bezeichnet zwar Abd 1 und Nah 1, 1 eine einzelne Offenbarung, ist aber für den verschiedenartigen Inhalt eines ganzen Buches auffällig. Deshalb ist es nicht unwahrscheinlich, daß V. 1a (bis "וירש) von Isaias stammt und das erste Kapitel überschreibt, und daß ein Späterer 1b hinzufügte und die ganze Überschrift auf Kapitel 1—13 oder Kapitel 1—35 bezog. חָזוֹן bedeutet zunächst Vision, Gesicht; da nur Kap. 6 eine Vision enthält, so hat hier das Wort den verallgemeinerten Sinn: Offenbarung durch Bild und Wort. In derselben Bedeutung ist חזה gebraucht 2, 1; 13, 1; Amos 1, 1; Mich 1, 1; Hab 1, 1 (vgl. König, Offenbarungsbegriff II, 4). Über die Eigennamen ישעיהו, אמוץ und die vier Königsnamen vgl. die Einleitung. Nicht bloß gegen Juda und Jerusalem, sondern auch gegen Samaria (vgl. 9, 7 ff.; 28, 1 ff.) sind die folgenden Weissagungen gerichtet. Die eigentliche Aussprache für die Hauptstadt des Südreiches ist יְרוּשָׁלַם; das wird nahegelegt durch die griechische, aramäische, syrische und assyrische (Urusalim, Ursalimmu) Wiedergabe des Namens. Die Zusammensetzung ist zweifelhaft: ein Bestandteil ist שָׁלֵם = unversehrt, friedlich (vgl. die feste, uneinnehmbare Lage der Stadt 2 Sm 5, 6), der andere soll assyr. uru = Stadt sein; E. König faßt jeru als part. pass. von ירה = gegründet und läßt es durch assyrisches uru wiedergegeben sein. Fünfmal lesen wir eine längere Form mit Jod ירושלים Jer 26, 18; Est 2, 6; 1 Par 3, 5; 2 Par 25, 1; 32, 9; dieselbe Schreibung findet sich auf spätjüdischen Münzen. Die Massoreten verlangen auch für die kürzere Form die Aussprache auf -ajim: Qere perpetuum. „Wahrscheinlich ist -ajim nie im Volksmund lebendig gewesen, sondern ist eine späte künstliche Form" (Šanda I 55). „In dem Aufkommen jener fünfmaligen Orthographie und der darnach sich einbürgernden Lesung des Namens reflektierte sich wahrscheinlich die spätere lokale Entwicklung dieser Stadt: das ajim ist Dualendung" (E. König im Lexikon). 2 Weil die Anklage Gottes wider das Volk so furchtbar ernst ist, so werden Himmel und Erde feierlich zum Anhören

derselben aufgerufen. Sie sollen aber auch Zeugen ihrer Wahrheit sein. Sie haben ja, weil von der Urzeit her existierend, alle Vorgänge, die sich zwischen Israel und seinem Gott abgespielt haben, miterlebt. Die Anrufung — beachte die Alliteration — erinnert an Dt 32, 1. דִּבֶּר: Das Perf., weil Jahve zum Propheten geredet hat, während der Prophet die Rede Jahves jetzt mitteilt. Mit בָּנִים beginnt die Anklage Jahves: sie ist kurz und niederschmetternd (V. 2b. 3). Mir scheint mehr der Ton bitterer Klage als unwilliger Entrüstung vorzuherrschen. Söhne: den Gedanken, daß die Verehrer Gottes dessen Söhne genannt werden, teilt Israel mit andern semitischen Völkern (vgl. Nm 21, 29 und Ex 4, 22. 23; Os 11, 1; Dt 14, 1; 32, 5. 6. 18). גִּדַּלְתִּי und רוֹמַמְתִּי sind wohl nicht wie 23, 4 rein synonym, sondern enthalten eine Steigerung, so daß in V. 2b*a* dreierlei zum Ausdruck kommt: adoptio, enutritio, exaltatio (Thomas von Aquin). גדל wird vom Aufziehen der Kinder gebraucht (4 Rg 10, 6; Is 49, 21; 51, 18 u. a.), paßt also gut von Israel, das in Ägypten und in der Wüste seine Kindheit und Jugend verbracht hat. רוֹמַמְתִּי: ich habe emporgebracht; darunter fallen nicht bloß irdischer Wohlstand und politische Macht, sondern auch die religiöse Auszeichnung Israels vor allen Nationen. וְהֵם führt keinen Umstandssatz ein, פָּשְׁעוּ bezeichnet eine auf רוֹמַמְתִּי folgende Handlung (vgl. E. König 3 § 362n). פֶּשַׁע: der Abfall von Jahve umfaßt nicht bloß Götzendienst, sondern auch, wie V. 14 ff. lehrt, jeglichen Ungehorsam gegen Jahves Forderungen. 3 Durch seine Untreue gegen Jahve erniedrigt sich Israel unter die Tiere. Der Ochs weiß, wem er gehört, und der Esel weiß, wer ihm Futter gibt. Ochs und Esel sind nicht als besonders dumme Tiere gewählt (vgl. Jer 8, 7), sondern als Haustiere, die als solche auf Versorgung durch einen menschlichen Herrn angewiesen sind. Israel erkennt nicht, hat nicht Einsicht: das Objekt fehlt, ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Israel weiß nicht einmal, was Haustiere wissen, daß es einen Herrn hat, von ihm ernährt wird und zu ihm halten muß. קֹנֵהוּ von קנה = kaufen bez. Käufer und dann, die Folge bezeichnend, Besitzer. בְּעָלָיו = Herr ist Hoheitsplural (Ges. § 124i) oder Potenzierungsplural (E. König 3 § 263 f.). 4 Auf die Klage Jahves folgt der Weheruf des Propheten. In הוֹי גוֹי חֹטֵא beachte den Gleichklang. הוֹי, Ausdruck schmerzlicher Entrüstung (o der) und zugleich heftiger Drohung (wehe), mit der durch Zuruf betroffenen Größe im Akkus. wie 3 plur. עוֹבוּ zeigt, sonst auch z. B. 33, 1 mit Vokativ (vgl. E. König 3 § 321b). כָּבֵד des Rhythmus wegen mit stat. constr. כֹּבַד statt כְּבַד: beladen, belastet mit; die Sünden sind eine schwere (כָּבֵד) Last, womit der Sünder belastet (כָּבֵד) ist. Wie גוי und עם so sind זרע und בנים

parallel. זֶרַע sonst = Same, Nachkommenschaft, hier im üblen Sinne = Brut, weil nicht die gemeinschaftliche Abstammung, sondern die gemeinschaftliche Bosheit betont wird. מְרֵעִים part. hiph. מֵרַע (Übeltäter, Bösewicht) von רעע, nicht zu verwechseln mit מְרֵעִים von מֵרֵעַ = Genosse. זֶרַע מְרֵעִים bedeutet nicht: Nachkommen von Bösewichtern, sondern: eine aus Bösewichtern (gen. appositionis) bestehende Brut. Zu בנים vgl. 1, 2; 30, 1. 9. מַשְׁחִית part. von שׁחת hiph. = verderbt handeln, also = verdorben, mißraten, lasterhaft. V. b sagt, worin ihre Sünde und Bosheit besteht: sie haben Jahve verlassen (vgl. Os 4, 10); עזב ist wie פשע V. 2 von der Nichtbeachtung der göttlichen Forderungen zu verstehen. Statt 3 plur. liest LXX in den beiden Verba 2 plur.; das paßt zu V. 5, aber in V. 4a liegt an sich keine Anrede; vgl. 5, 8, wo ebenfalls auf 3 plur. 2 plur. folgt. נִאֵץ: den Heiligen Israels unter Verhöhnung verwerfen, d. i. seine Gebote und Ermahnungen unter Hohn abweisen. Der Heilige Israels ist der von Isaias geprägte Name für den Gott Israels (vgl. 6, 3 ff.); das Wort bezeichnet die erhabene und unnahbare Würde, mit welcher der Gott Israels den Menschen gegenübersteht; außer dem Jesajabuch wird der Name nur noch gebraucht Jer 50, 29; 51, 5; Ps 71, 22; 78, 41; 89, 19. נָזֹרוּ אָחוֹר om GL; die Zeile fügt sich nicht in die Struktur des Verses, der wie V. 6 gebaut ist; נָזוֹר niph. von זור: sich wegwenden nach hinten; der Ausdruck wird beanstandet, deshalb liest man statt seiner entweder נָזֹרוּ = sie haben sich entfremdet oder נָסֹגוּ (סוג) = sie sind zurückgewichen; Unechtheit scheint mir am wahrscheinlichsten (vgl. Duhm). 5 Die Rede über das Volk (V. 4) wird jetzt zur Anrede an das Volk oder die Söhne, in welcher sie als ein infolge des Abfalls krank gewordener Körper (Staatskörper), an dem kein gesunder Fleck zu finden ist, dargestellt werden. Vgl. dasselbe aber nicht ausgeführte Bild 3, 7; 6, 10 (19, 22; 30, 26). Da alle Körperteile vom Scheitel bis zur Sohle krank sind, wie V. 5b. 6 ausführen, so fragt עַל־מָה am wahrscheinlichsten nach dem Teile, der noch getroffen werden könnte, daher: wohin, worauf? (Vgl. ZatW XXXVI 117.) Das imperf. hoph. von נכה steht potential: worauf könntet ihr geschlagen werden? תּוֹסִיפוּ סָרָה ist nicht ein mit dem ersten auf gleicher Linie stehender Fragesatz, sondern ein ihm untergeordneter Satz: indem ihr (Delitzsch, Kittel) oder da ihr (Marti, der an einen verbalen Umstandssatz nach Ges. § 156d denkt); Duhm sieht darin einen Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר (vgl. Ges. § 155 n); sachlich ist kaum ein Unterschied zwischen beiden Erklärungen. Worauf könntet ihr noch geschlagen werden, indem (da) ihr doch den Abfall fortsetzt und damit den Zustand totaler Krankheit zu einem dauern-

den macht? Der Prophet will sie durch diese Frage zur Erkenntnis ihres trostlosen Zustandes und ihrer Sünde bringen. סָרָה von סוּר hier = Abfall, 14, 6 = Nachlassen. בְּל, obwohl ohne folgenden Artikel, bedeutet nach V. 6, der nur ein Wesen mit Kopf kennt, ganz (Ges. § 127c). Wenn Kopf und Herz, Mittelpunkte des körperlichen Lebens, krank sind, so steht das Leben auf dem Spiel. Ebenso ist's beim Volk oder Staat, wenn seine Hauptorgane oder staatserhaltenden Prinzipien wie Macht und Einsicht, Autorität und Gehorsam an Siechtum leiden. לָחְלִי = der Krankheit verfallen. 6 Der Körper ist nicht bloß in seinen Hauptorganen durch und durch krank und innerlich ganz durchseucht, sondern er trägt auch äußerlich Wunde an Wunde, deren Sinn und Ursache die Verse 7. 8 auseinanderlegen. Das Suff. in בּוֹ bezieht sich auf ein Nomen, das nicht ausdrücklich genannt, aber in der Vorstellung vorhanden ist, insofern die Bezeichnungen Kopf und Herz unwillkürlich die Vorstellung eines Körpers bewirken. מְתֹם, von תָּמַם nach Analogie von תֹּם mit מ praeform. (vgl. Ges. 585k), bed. Unversehrtes, Heiles; Verbesserungen in מִתֹּם (מִן partitiv.) oder תְּמִים sind unnötig. Die folgenden Nomina bezeichnen nach Delitzsch drei Arten von Wunden: פֶּצַע ist eine ins Fleisch gerissene Wunde wie von einem Schwerthieb, sie muß verbunden werden חִבּוּשׁ; חַבּוּרָה ist eine unterlaufene Strieme wie von einem Faustschlag, sie muß zur Verteilung des Geschwulstes und des Geronnenen mit Öl erweicht werden רַכָּכָה; מַכָּה טָרִיָּה ist eine frische noch blutende Wunde, die zur Reinigung und Vorbereitung des Heilprozesses ausgedrückt werden muß זוּר. Wenn das richtig ist, so haben die Verba in V. b zu den vorangehenden Nomina weder eine parallele noch eine chiastische Stellung, denn letztere forderte חִבּוּשׁ an letzter Stelle. Eine genaue Beziehung der Nomina und Verba zueinander ist also nicht beabsichtigt. Die Verba bringen zum Ausdruck, daß zur Heilung der Wunden noch nichts geschehen ist. Der Grund dafür liegt in תּוֹסִיפוּ סָרָה V. 5. זוּר mit alter passiver Aussprache von זרר = ausgepreßt sein (Ges. § 67m). רֻכְּכָה pu. von רָכַךְ = erweicht werden. Die beiden ersten Verba stehen im Plur., das ist wegen der drei vorangehenden synonymen Nomina für Wunde verständlich; warum aber das dritte Verb im Sing. steht, ist nicht ersichtlich. Einige erklären es unpersönlich: und es ist noch keine Linderung mit Öl verschafft worden; andere individualisieren: und nicht ist (eine der drei genannten Wunden) erweicht worden, weil sie annehmen, daß drei Wunden insgesamt ausgedrückt und verbunden werden mußten, während nur die eine oder andere mit Öl erweicht worden wäre (vgl. Kittel). Das ist nun zwar zweifelhaft, aber deshalb liegt noch kein Grund vor (vgl. Duhm), זוּר

und חבשו als Glosse anzusehen und רבבה mit Streichung von ו vor לא unmittelbar auf מכה טרית folgen zu lassen und damit zu verbinden (Marti). Das Öl als Wundmittel auch Lk 10,34. 7 Die in V. 6 genannten Wunden werden ohne Bild aufgezählt, es sind die Schäden, welche dem Lande durch Feinde zugefügt worden sind. אַדְמָה ist das angebaute kultivierte Land. לְנֶגְדְּכֶם wird teils zu אַדְמַתְכֶם gezogen = das vor euren Augen, in eurer nächsten Nähe gelegene Land (Marti), teils zu אֹכְלִים: vor euren Augen, so daß ihr zusehen müßt, ohne es hindern zu können, zehren Fremde usw. (Kittel). Letzteres ist lebhafter und kräftiger. אַתָּה geht auf Land und bez. dessen Ertrag. זָרִים sind nicht die Bewohner des nördlichen Reiches Israel, sondern ausländische Feinde. Das muß bei Bestimmung der Zeit beachtet werden. Der Prophet hat offenbar gegenwärtige Feinde im Auge auch V. 8 (vgl. dagegen Schegg). Welche er meint, ist zweifelhaft. Unter der Regierung des Achaz zogen Rason von Damaskus und Phakee von Israel nach 4 Rg 16,5 bis vor die Mauern von Jerusalem. Derselbe Achaz erlitt eine Niederlage von den Aramäern und Israeliten (2 Par 28,5 ff.) und wurde hart bedrängt von Edomitern und Philistern (2 Par 28,17. 18). Unter der Regierung des Ezechias rückte nach dem Berichte 4 Rg 18,13 ff. der assyrische König Sennacherib vor Jerusalem, nachdem er die festen Städte Judas erobert hatte. Manche Exegeten sehen in V. 7. 8 eine Anspielung auf dies Ereignis. Die letzten drei Worte sollen nach Duhm eine Randbemerkung sein, in der ursprüngliches סְדֹם in זָרִים verändert wurde. זָרִים gibt keinen Sinn, mag es als gen. obj. oder subj. aufgefaßt werden (vgl. Kittel). Statt זָרִים ein זֶרֶם = starker Regen (der das Land nicht umkehrt und zum Brand der Städte nicht paßt), zu lesen geht auch nicht an. Da מַהְפֵּכָה stehender Ausdruck für die Zerstörung der Städte Sodoma und Gomorrha ist (vgl. 13,19; Dt 29,22; Jer 49,18; 50,40; Am 4,11), so ist סְדֹם statt זָרִים zu lesen. Da ferner die drei Worte weder einen selbständigen Satz bilden noch sich an den vorhergehenden anschließen, so dürfte Duhm recht haben, der in וּשְׁמָמָה (und zwar eine Wüste) eine Randbemerkung zu dem ersten שְׁמָמָה erblickt. V. 8 setzt die Aufzählung der Schäden fort. Nur Sion ist unverwüstet geblieben und liegt nun einsam und allein in dem weiten verödeten Lande. Zu וְנוֹתְרָה, welches das Bleibende ausdrückt, vgl. E. König 3 § 367i; anders Schegg, der sich auf desolabitur derelinquetur beruft und in V. 7. 8 unrichtig Ausdruck der künftigen Strafe findet. בַּת צִיּוֹן ist die Stadt Sion samt Bewohnern. Länder und Städte werden als weibliche Wesen angeschaut und erhalten das Epitheton בַּת = Tochter, blühendes Mädchen. Der stat. constr. dient zum Ausdruck der Apposition, daher

Tochter Sion, nicht Tochter Sions (vgl. die zweifache Apposition בתולת בת ציון = Jungfrau Tochter Sion). Tochter Sion bezeichnet bald die Einwohnerschaft, bald die Stadt, bald beide zusammen (vgl. die abweichende Meinung bei E. König 3 § 337 f.). Sion wird verglichen mit einer Wächterhütte im Weinberge und mit einer Nachtbaracke (vgl. 24, 20) im Gurkenfelde (מקשאה Friedr. Delitzsch 14c), die an sich schon einsam liegen und vor der Ernte das einzige menschliche Wesen im weiten Umkreise beherbergen. Die beiden ersten כ der Vergleichung verlangen, daß das dritte denselben Sinn hat, daher ist die Übersetzung, die ein sog. Kaph veritatis annimmt (wie eine bewahrte, d. i. vor Gefahr behütete Stadt) abzuweisen (vgl. Ges. § 118x). „Wie eine Burg der Wacht" in einsamer Lage auf hohem Aussichtspunkt ist die Erklärung von Duhm. Aber die Übersetzung: עיר = Burg und נצורה = Wacht ist unsicher und dasselbe gilt von der Existenz solcher Wartburgen oder Kastelle. Condamin liest mit Dillmann נצוּרה: sonst nicht vorkommendes part. niph. von צור = wie eine belagerte Stadt, d. i. wie eine Stadt, die nicht blockiert, aber durch Verwüstung der Umgegend von der Verbindung mit den benachbarten Städten abgeschnitten ist und daher einer wirklich belagerten Stadt gleicht. Delitzsch, König und Orelli behalten נצורה bei, fassen נָצַר (vgl. Jer 4, 16) als scharf beobachten, aufs Korn nehmen, blockieren und nehmen an, daß Jerusalem zur Zeit nicht belagert ist, aber bei der Verödung und Unsicherheit der Landschaft einer belagerten Stadt ähnlich ist. Da jedoch diese für נצורה postulierte Bedeutung unsicher ist, so dürfte die Emendation נצוּרה vorzuziehen sein. Jedenfalls kann, als Isaias den Vers schrieb, eine wirkliche Belagerung nicht stattfinden oder vorangegangen sein. 9 Daß Sions Bevölkerung als Rest übrig geblieben, ist Machterweis Jahves der Heerscharen. Jahve der Heerscharen oder ohne Abkürzung: Jahve, Gott der Heerscharen ist ein seit 1 Sm 1, 3 auftretender Gottesname. צְבָאוֹת bez. ursprünglich die Kriegsscharen Israels. Später, als der Begriff von den Propheten vertieft war, wurden darunter auch die himmlischen Geister, die Gestirne und überhaupt die irdischen und himmlischen Kräfte verstanden (vgl. Kittel; E. König, Geschichte der alttest. Religion[2] 347 ff.; Šanda I 429 f.). A. Schulz (Die Bücher Samuel I 8) läßt beide Bedeutungen schon für die ältere Zeit nebeneinander bestehen. Für die Entscheidung dieser Frage ist zu beachten, daß der Plural צְבָאוֹת immer nur die Kriegsscharen Israels bezeichnet, während in „Herr des Himmels" = Gestirne oder Engel stets der Singular steht (vgl. aber Ps 103, 21). כִּמְעַט ist gegen die Azzente zu V. b zu ziehen: wenn nicht Jahve uns einen Rest übrig gelassen hätte, beinahe (fast) wie Sodom

wären wir geworden. Hätten die Feinde Jerusalem erobert, so hätten sie immerhin einige Bewohner übrig gelassen, während von Sodoma nur Lot und seine beiden Töchter übrig blieben. **10** Mit V. 10 beginnt des ersten Abschnittes (V. 2—20) zweiter Teil (V. 10—20), den wir wiederum in V. 10—17 und V. 18—20 einteilen können. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist zunächst formell durch die Anrede Sodomsgebieter und Gomorrhavolk hergestellt. Freilich die Beziehung auf Sodom ist in V. 9 und 10 verschieden. Denn die Anrede V. 10 gebraucht der Prophet nicht deshalb, weil sie eine ähnliche Katastrophe wie Sodom erlebt haben, sondern deshalb, weil sie wie Sodom die Gebote Gottes verachtet haben, ohne an Umkehr zu denken. V. 10 ff. ist auch innerlich mit dem vorhergehenden Abschnitt verbunden. Die furchtbare Anklage, die V. 2—9 gegen das Volk erhoben wird, ruft dessen Einrede hervor. Diese wird zwar nicht formell angeführt, aber was V. 11 ff. als Jahve mißfällig hinstellt, ist im Grunde genommen das, worauf das Volk sich der Anklage gegenüber beruft, um ihre Haltlosigkeit und seine eigene Frömmigkeit zu erweisen. Die Verwendung von Sodoma und Gomorrha wäre ohne voraufgehenden V. 9 unverständlich. Mit קְצִינֵי (= Entscheider, Richter, arab. Ḳadi, obrigkeitliche Person) wendet er sich an die Häupter des Volkes, die in erster Linie für die sittlichen Zustände verantwortlich sind. דבר und תורה, synonym gebraucht, sind die in V. 11—17 enthaltene prophetische Unterweisung über das, was Gott am Volk mißfällt, und was er von ihm fordert. An Mosaische Thora denkt der Prophet nicht. Thora (vgl. הורה = Hand werfen oder ausstrecken, Zeichen geben, Weisung geben; anders Wellhausen vgl. Lex.) ist jede von Priestern (vgl. Jer 18, 18) oder Propheten gegebene Unterweisung. **11** Die Verse 11—15 handeln von dem Eifer des Volkes im äußern Jahvedienst. Dieser umfaßt vor allem Opfer und Gebet. Sie opfern viel und oft, aber sie tun nichts, um den Frevel, den sie begangen, zu entfernen; sie erheben betend ihre Hände, während diese mit Blutschuld befleckt sind. Aus diesem Tatbestand darf man nicht die Forderung ableiten: fort mit dem Opfer, fort mit dem Gebet! sondern: fort mit dem Frevel und dann komm und bringe deine Gabe, fort mit der Blutschuld von deinen Händen und dann komm und bete! Vgl. Isaias' Stellung zu Opfern und Festen in 19, 21; 29, 1; 31, 9 u. a. In ähnlicher Weise sind die polemischen Bemerkungen gegen den Opferdienst, die sich auch bei andern Propheten finden, zu beurteilen (vgl. 1 Sm 15, 22; Os 6, 6; Am 5, 21; Mich 6, 6; Jer 7, 22; Ps 50, 8 ff.). Nicht der Opferdienst als solcher wird verworfen, sondern der Opferdienst, der sich unter Mißachtung der sittlichen Forderungen

in der Ausführung rein äußerlicher und daher wertloser Handlungen vollzieht. Einem solchen geistlosen Werkdienst gegenüber mußte die unbedingte Notwendigkeit strenger Sittlichkeit und reiner Gesinnung betont werden. Es ist damit der Gedanke verträglich, daß der gewissenhafte Beobachter der sittlichen Forderungen das göttliche Wohlgefallen nur dann findet, wenn er auch den Opfer- und Gebetsdienst in der rechten Weise versieht. Von Gott verordnete oder gutgeheißene Opfergesetze nach Art des pentateuchischen Priesterkodex sind also mit dieser prophetischen Polemik wohl vereinbar. נְאֻם nicht אָמַר, weil es nicht eine besondere Offenbarung Gottes ist, sondern eine Rede Gottes, die fortwährend an Israel ergeht. Von den Opferarten werden genannt זֶבַח und עֹלָה. זבח ist wohl allgemeiner Ausdruck für blutige Opfer. עלה ist die spezielle Art des Brandopfers. חֵלֶב deutet die übrigen blutigen Opfer, nämlich Sünd-, Schuld- und Friedensopfer, an, denn bei diesen kam nur das Fett in die Altarflamme. דם weist auf kein besonderes Opfer hin, denn das Blut wurde bei allen blutigen Opfern in der gleichen Weise — nur beim Sündopfer trat eine Abweichung ein — an den Altar gesprengt. An Opfertieren werden genannt vom Kleinvieh אַיִל, כֶּבֶשׂ und עַתּוּד, vom Rindvieh מְרִיא und פַּר. Zu dem stat. constr. דַּם können die drei folgenden Nomina als Genitive gehören (vgl. 22, 5). Einige koordinieren die beiden letzten Nomina dem דַּם פָּרִים. Wahrscheinlich ist aber וּכְבָשִׂים nach G zu tilgen; zwei koordinierte Genetive sind öfters an das nomen regens gereiht (vgl. Ges. § 128a). 12 לֵרָאוֹת für לְהֵרָאוֹת = inf. niph. erscheinen; פָּנַי ist accus. loci = vor mir in meinem Heiligtum. Neuere wollen hier und an andern Stellen statt des Niphal das Kal לִרְאוֹת lesen, weil spätere religiöse Scheu, den Anstoß eines sinnlichen Schauens der Gottheit vermeidend, geändert habe. Vgl. aber 16, 12 und E. König, Lex. unter רָאָה. Dekalog und Bundesbuch schreiben den Sabbat vor und gewisse Festzeiten, an denen jeder Israelit am Heiligtum erscheinen mußte, und zwar nicht mit leeren Händen, sondern mit Erstlingen, Zehnten u. dgl. (Ex 23, 15. 17; 34, 18. 21—23). Auf letztere Bestimmung stützt sich מִיֶּדְכֶם = von eurer Hand; es ist damit der Tribut gemeint, den der Israelit mit seinem Erscheinen am Heiligtum und mit seinem Tun daselbst der göttlichen Herrlichkeit erweisen sollte. Obwohl der Tempelbesuch vorgeschrieben war, so fragt doch der Prophet: Wer hat das gefordert? זֹאת dient zur Vorbereitung auf den Infinitiv רְמֹס. Ihr Erscheinen am Heiligtum ist zwar von Gott gefordert, aber die Art, wie sie sein Gebot ausführen, widerstrebt seinem Willen. Denn ihr Auftreten und Benehmen im Heiligtum ist wie ein Zerstampfen der Vorhöfe, d. i. fast wie eine Entweihung des Tempels.

Der Prophet denkt dabei an ihren sittlichen Zustand und an ihr geistloses Tun. Condamin verbindet nach den Vorgang von Duhm und Marti V. 12b mit V. 13: er faßt רַמֵּס als Inf., der zwar vorangeht, aber zu תּוֹסִיפוּ gehört, und übersetzt הָבִיא: um zu bringen. Das letztere ist sicher nicht berechtigt, weil ל vor dem Inf. fehlt, leichter könnte der Inf. ebenfalls zu תּוֹסִיפוּ gehören (vgl. Duhm). Ich kann mich nicht entschließen, רמס von der vorhergehenden Zeile zu trennen (vgl. das vorbereitende זאת). Eher möchte ich annehmen, daß mit מִרְבְּקֵשׁ ein neuer Vers beginnt, während zu V. a die zweite Zeile ausgefallen ist (vgl. BH). 13 מִנְחָה bedeutet sowohl Opfer im allgemeinen (Gn 4, 3; 1 Sm 2, 17) als auch speziell das unblutige Opfer. Letztere Bedeutung ist hier wahrscheinlich, da auch in V. 11 die bestimmte Termini gebrauchende Opfersprache innegehalten ist. Er nennt sie Opfer von Heuchelei, Lüge (שָׁוְא), weil sie nur scheinbar sind, was sie sein sollen, da sie jeder Opfergesinnung entbehren. Darum verbietet er sie auch geradezu. קְטֹרֶת bez. speziell das auf dem Räucheraltar dargebrachte Rauchopfer. Dies ist hier nicht gemeint, denn „Rauchopfer ist mir ein Greuel" sagt zuviel, da nicht jedes Rauchopfer, sondern nur „euer Rauchopfer" ein Greuel ist. Darum muß der Begriff קְטֹרֶת schon in מִנְחָה liegen. Das unblutige Opfer kann so (Opferrauch) genannt werden, weil ein Teil davon, die sogenannte אזכרה, zu der zudem auch Weihrauch gehörte, auf dem Altar verbrannt wurde. In M ist קטרת wegen Darga stat. constr., daher: greulicher Opferrauch. V. b verwirft die Feier der hl. Zeiten und Feste, wenn man sie feiert, ohne vorher die Nichtswürdigkeit (אָוֶן) abgelegt zu haben, denn sittliche Schlechtigkeit im Innern und Festfeier nach außen reimen nicht zusammen. Die drei vorangestellten Objekte (nomen absolutum) gibt der Prophet auf und wählt für לֹא אוּכַל ein neues synonymes Objekt, das durch ו (= zugleich mit) mit אָוֶן verbunden wird, um den Grund des Nichtaushaltens genauer zu formulieren. Das dritte Glied קְרֹא ist ohne kopulat. ו angefügt wie oft bei Aufzählungen (vgl. Ps 45, 9 u. a.). Neumond und Sabbat (vgl. Os 2, 13; 2 Rg 4, 23) feiern die neu erscheinende Mondphase und den siebten Wochentag. Das hohe Alter der Neumondsfeier ist unbestritten. Auch der Sabbat ist uralt. Moses hat ihn bereits vorgefunden. Im Dekalog hat die Sabbatfeier ihre Bedeutung für alle Zeiten erhalten (vgl. J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat, Leipzig 1907, 114 ff.; E. König, Gesch. der alttest. Religion[2] 291 ff.). מִקְרָא (vgl. 4, 5) bez. festliche Versammlung. Unsere Stelle bezeugt das Alter des im Pentateuch (P Lv 23 מקרא־קדש) für den Sabbat und den ersten und den siebten Tag der hohen Feste vorgeschriebenen Brauchs (vgl. Dillmann). לא אוכל = ich bin nicht imstande, hier aber

prägnant = ich halte es nicht aus, als ob לָשֵׂאת dabei stände. Dieses in den Text zu setzen, liegt kein Grund vor (vgl. Ps 101, 5). An der Richtigkeit von און ועצרה ist nicht zu zweifeln; LXX scheint צום statt און gelesen zu haben (vgl. Jo 1, 14). Ob LXX auf צום rät (Duhm) oder den schweren Vorwurf abschwächen will, ist ungewiß. עֲצָרָה (2 Rg 10, 20; Am 5, 21) ist synonym mit מקרא (Lv 23, 36). **14** Der Gedanke: „Festfeier und Frevel halte ich nicht aus" beherrscht auch V. 14. Ja V. a hat einen noch stärkeren Ausdruck als V. 13: . . . haßt meine Seele. Denselben inneren Widerwillen drücken aus טֹרַח (Bürde) und נִלְאֵתִי (לאה niph. müde werden). Statt des bloßen Inf. נְשֹׂא (vgl. 18, 3) konnte auch לָשֵׂאת d. i. Inf. mit ל stehen (vgl. Ex 7, 18). Außer Neumond und Sabbat werden hier noch Feste (מוֹעֵד = Festzeit, Festtag) d. i. die üblichen Jahresfeste genannt. Wo so viele Opfer und Feste vorhanden sind, kann eine entsprechend inhaltreiche Thora nicht gefehlt haben (Delitzsch). Bei Erklärung des Abschnittes V. 11ff. werden gewöhnlich von akatholischen Erklärern auf das katholische opus operatum, mit welchem der vom Propheten getadelte geistlose Werkdienst der Juden gleichgestellt wird, offene oder versteckte Seitenhiebe ausgeteilt. Diese Polemik ist unberechtigt, da sie die katholische Lehre verkennt. Wie wenig der Prophet die Opfer als solche verwerfen will, zeigt V. 15, wo er sicher das Gebet als solches nicht als eine Gott mißfällige Handlung bezeichnen will. **15** Nicht ohne Absicht werden die äußern Umstände des Gebetes hervorgehoben: der Gestus des Ausbreitens oder der Erhebung der Hände und das oftmalige und lange Beten (תַּרְבּוּ). Dadurch wird die Verwerfung des Gebetes als einer rein äußerlichen Handlung begründet. Der Inf. piel פָּרֹשׂ hat vor Suff. כם nicht Segol, sondern ĭ (vgl. Ges. § 61 e). Das Ausstrecken der Hände zum Himmel beim Bittgebet will Greiff (Das Gebet im AT. Alttest. Abhdl. V 3, 38f.) aus dem Gefühl des Versinkens und Verlassenseins verstehen. עלם hiph. = die Augen verhüllen, mit מן = unbeachtet lassen, ignorieren. Die Zeile: „Eure Hände sind voll Blutschuld" gehört einerseits zu V. 15, insofern darin der Grund der Nichterhörung liegt, anderseits als erste Zeile zu V. 16, insofern daraus die Aufforderung, sich zu waschen und zu reinigen, gefolgert wird. דָּמִים bez. vergossenes Blut, Bluttat und Blutschuld. Ihre Hände, dieselben, welche sie zum Gebet ausbreiten, haben Blut vergossen, so daß es, solange es nicht gesühnt ist, an ihnen klebt. Blut bez. zunächst Mordtaten (vgl. 1, 21; 4, 4; 5, 7), dann auch gewalttätige Rechtsverletzungen. Er nennt nicht alle Vergehen, sondern hebt nur ein besonders schweres hervor; in V. 2 nannte er sie mit einem Worte Abfall von Jahve. **16** Die

Verse 11—15 haben die Opfer, Wallfahrten und Tempelbesuche, die Feier ihrer Feste und ihre Gebete als Gott mißfällig hingestellt; nun wird positiv angegeben, wodurch sie das Wohlgefallen Gottes erlangen können. Sie sollen sich waschen und reinigen, (הִנָּקוּ Ton in ultima imperat. hithp. von זכה mit assimilierten ת vor ז statt הִזְדַּכּוּ Ges. § 54 d); wovon, sagt die vorhergehende Zeile; das wie liegt in den bildlichen Ausdrücken sich waschen und läutern; damit wird eine innere sittliche Umkehr und Buße mit dem Ziel der Sündenvergebung (V. 18) ausgesprochen. Was sie an bösen Handlungen (רַע = Schlechtigkeit der Handlungen) getan haben, sollen sie Gott aus den Augen schaffen, indem sie sich ganz davon lossagen, und für die Zukunft sollen sie das Bösestun meiden. V. 17 stellt dem Bösen das Gute gegenüber. Wer lange dem Bösen gedient hat, muß das Gutestun erst erlernen und durch fortgesetzte Übungen sich zu eigen machen. Die guten Handlungen, die gefordert werden, bewegen sich im Gegensatz zu früher (V. 15) auf der Bahn eines geordneten Rechtslebens. הֵיטֵב inf. absol. (vgl. 30, 15). מִשְׁפָּט דִּרְשׁוּ ist allgemein: kümmert euch um Recht, sorget dafür, daß die Rechtsordnung stets innegehalten wird. Zu חָמוֹץ = gewalttätig paßt אַשְּׁרוּ = leiten (vgl. 3, 12; 9, 15; Prv 23, 19), auf die rechte Bahn bringen, zurechtweisen, einem steuern. LXX VST deuten אשר als glücklich machen, stärken (ebenso Orelli, Ehrlich) und lesen חָמוּץ = vergewaltigt, unterdrückt. In den Kontext paßt am besten die zweite Deutung. Denn gewalttätig sind sie selbst, nicht andere, wie die erste Erklärung voraussetzt, und der Unterdrückte ist parallel zu Waisen und Witwen. Diese entbehren des starken Armes eines Schützers und Anwaltes, so daß ihr Recht häufig gebeugt wurde. 18 Die Verbindung unseres Verses mit dem Vorhergehenden liegt inhaltlich in V. b, der an V. 16 anklingt. Es beginnt kein neuer Rechtsstreit, der schon vorhandene wird hier zum Abschluß gebracht. Der Gerichtsvorgang zeigt sich schon deutlich in der Anklage Gottes V. 2f. und in der Einrede Israels, die V. 11 voraussetzt. Schlögl denkt an die dreiteilige Minne- und Meistersingerstrophe: Aufgesang = 2 Stollen V. 2—9; V. 10—17 und Abgesang V. 18—20. Das Verhältnis zwischen Auf- und Abgesang d. i. Spannung und Lösung paßt gut zu unserm Text. V. 18 wird also etwa sagen wollen: wohlan, wir wollen miteinander rechten; mag auch der Tatbestand zu euren Ungunsten festgestellt werden, so will ich doch Gnade für Recht ergehen lassen. An die bedingte (V. 19) Verheißung für die Zukunft schließt sich die Drohung samt Bekräftigung beider. Über den Anschluß, den die alte Exegese hergestellt hat, vgl. Knabenbauer 51. Was die Form angeht,

so enthält der Abschnitt V. 18—20 zweimal je zwei Distichen (2 Vierzeiler) mit Einleitung V. 18a und Schluß V. 20b. Jedes Distichon scheint 3 + 2 Hebungen zu haben. Die freundliche Einladung לְכוּ־נָא ist schon ein Anzeichen dafür, daß im folgenden nicht Entrüstung und Ironie, sondern entgegenkommende Liebe das Wort führt. יכח niph = sich ausgleichen, rechten. Die beiden אִם-Sätze sind Bedingungs-, besser Konzessivsätze: mögen eure Sünden rot sein wie scharlach- oder purpurfarbiges Tuch, sie sollen weiß werden wie Schnee oder Wolle. Neuere Erklärer sehen in den beiden Nachsätzen entweder eine entrüstete Frage: sollen sie etwa weiß sein? (Wellhausen, Prolegomena[4] 423f. und Kautzsch[3]) oder eine ironische Aufforderung: laßt sie weiß sein, macht euch zu unschuldigen Lämmern (Duhm). Beide Erklärungen sind unrichtig. Der angebliche Fragesatz ist durch nichts angedeutet (der Nachsatz eines Bedingungssatzes kann nicht ohne Fragewort stehen, vgl. C. F. Burney in JthSt. XI 433—438) und bis in unsere Zeit von keinem herausgefunden worden. Auch für ironische Aufforderung fehlt jeder Anhalt; da Gott zu den Sündern (vgl. eure) spricht, so müßte doch im Nachsatz irgendwie ausgedrückt sein, daß ילבינו und יהיו unter dem Einfluß der Angeredeten stehen. Da dies aber nicht der Fall ist, so müssen die beiden Verben unter der Macht des Redenden stehen d. i. eure Sünden werden durch mich weiß werden d. i. vergeben werden. „Wenn Jahve sie vergeben wollte, so bedürfte es keines Disputierens“ (Duhm). Die Übersetzung: „laßt euch von mir zurechtweisen“ würde den Einwurf entfernen, aber sie ist zu wenig begründet. Die Wiedergabe von Schmidt (wir wollen uns versöhnen, wir wollen den Rechtsstreit beendigen) ist keine Übersetzung mehr. Jedoch ein Rechten findet in der Tat statt, das wird durch אִם mit Imperf. ausgedrückt; darin liegt ausgesprochen: wenn auch die Sünden beim Rechten sich als scharlachrot erweisen werden. Es muß eben der Tatbestand festgesetzt und von beiden Seiten anerkannt werden. Aber das Rechten ist bei diesem Prozeß nicht die Hauptsache. Der Nachsatz will durch die darin waltende Milde die Gegenpartei zur Annahme des Tatbestandes d. i. der Schwere der Sünden und der sich daraus ergebenden subjektiven Folgen ermuntern. Scharlach- oder purpurrot werden die Sünden genannt, weil es Blut- und Mordsünden sind (V. 15. 21). Vielleicht ist das Bild einer schon bestehenden Farbensymbolik entlehnt. שָׁנִי bez. sowohl Karmesinfarbe (Scharlach als Farbe, daher: wie Scharlach = scharlachfarbig oder scharlachrot) als den damit gefärbten Stoff. תּוֹלָע bez. zunächst den Kermeswurm, aus dessen Eiern die Purpurfarbe hergestellt wurde,

dann diese Farbe und schließlich das damit gefärbte Tuch. לבן und אדם, beide im Hiph., = weiße rote Farbe zeigen, weiß rot werden oder sein. Weiß ist die Farbe der Reinheit und Unschuld (vgl. Ps 51, 9). Durch wen die Sünden weiß werden sollen, ist formell nicht ausgesprochen. Jedoch Satzbau (vgl. oben) und atl Anschauung (vgl. Ps 51, 9; Js 43, 25; 44. 22) u. a. weisen deutlich auf die verzeihende Liebe Gottes hin. Der Übergang von Rot zu Weiß ist bedeutungsvoll für die Auffassung des Rechtfertigungsprozesses. Die Rechtfertigung wird dadurch als Tilgung des alten Zustandes und zugleich als Neugestaltung und Umschaffung in einen neuen glänzenden Stand versinnbildet (vgl. Knabenbauer). **19** In V. 19. 20 spricht Gott ebenso wie in V. 18. Der Schluß 20b (Jahves, nicht: mein Mund) ist nicht das geringste Hindernis dafür (vgl. 58, 14). V. 19 ist die unmittelbare Fortsetzung von V. 18. Diese Aufeinanderfolge liegt ganz im Gedankengange von V. 2—9. Hier erscheinen die Wunden des Landes und Volkes, insbesondere das Unglück, daß Fremde die Früchte des Ackers verzehren, als Folge der Empörung gegen Jahve. In V. 18 werden die alten Sünden, die jenes Unglück verursacht haben, getilgt. Für die Zukunft wird an den Gehorsam gegen Jahves Forderungen (V. 16. 17) der Genuß der Güter des Landes geknüpft, während Widerspenstigkeit den völligen Untergang bringen wird. Auf Imperf. (אבה = willig sein) folgt hier wie V. 20 ein konsek. Perfekt. Das Essen der Güter des Landes (טוב abstr. pro concr.) setzt Friede und Freiheit voraus (vgl. V. 7). **20** חרב in Verbindung mit dem passiven תאכלו müßte accus. instrum. sein, dessen Existenz angezweifelt wird (vgl. E. König 3 § 332v). Man könnte ב, das nach מ ausgefallen, vor חרב ergänzen, was vielleicht am sichersten ist, oder תאכלו lesen: ihr sollt das Schwert zu kosten bekommen. Der letzte Vorschlag bleibt unsicher, weil die Redensart: das Schwert kosten sonst im AT nicht vorkommt. Der Schlußsatz: Jahves Mund usw. will das vorangehende Gotteswort bekräftigen und als zuverlässig hinstellen. **21** Der Abschnitt V. 21—31 besteht, wie es scheint, aus lauter Ḳinaversen (Budde) d. i. Versen, die durch die Zäsur in zwei ungleiche Hälften mit 3 + 2 Hebungen (Fünfheber, Pentameter) geschieden sind. Einige Verse widersetzen sich allerdings diesem metrischen Schema, z. B. V. 21b. 22. 23b. 25. 30b, aber durch geringfügige Änderungen kann meistens der gleiche Rhythmus hergestellt werden. Löhr (ZAW XXXVI 201) trennt V. 21—26 in zwei gleichgebaute Strophen mit je 5 Fünfhebern, nachdem er mehrere Wörter gestrichen hat. — Der inhaltliche Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist unschwer zu erkennen. In dem Rechtsstreit, den Israel mit Jahve hatte,

wurde festgesetzt, das Volk solle Vergebung der Sünden erlangen, wenn es seinen Abfall einsehe und sich zur Umkehr entschließe. Aber zu dieser Wendung kommt es nicht. Darum wird V. 21—31 das Urteil gefällt und die Strafe verkündet. — Der Prophet beginnt mit einem elegischen Vergleich zwischen einst und jetzt. אֵיכָה leitet Klagelieder ein (vgl. Lam 2, 1; 4, 1). Zur זוֹנָה (vgl. Ex 34, 16; Nm 14, 33) ist Sion, die Gemahlin Jahves (בנים V. 2 ist ein anderes Bild), geworden; gewöhnlich geschieht das durch Götzendienst (V. 29 f.), aber auch durch den Abfall von Jahve in sittlicher Hinsicht (V. 2). Treu (נאמנה part. niph.) war Sion, indem es sich ehelich an Jahve gebunden fühlte. Die Stadt war voll von Recht (משפט), d. i. es herrschte dort ein vom göttlichen Willen normiertes Rechtsverfahren, und die Gerechtigkeit (צדק) d. i. rechtbeschaffene Handlungsweise hatte dort bei Tag und Nacht d. i. ständig ihren Wohnsitz. Die gerühmte Treue und Liebe zur Gerechtigkeit besaß Jerusalem zur Zeit Davids und Salomons (vgl. V. 26), zur Zeit der frommen Könige, unter denen 2 Par 19, 5—10 Josaphat hervorhebt. Jetzt aber liegt die Rechtspflege völlig darnieder, denn Mörder (vgl. piel), die schroffsten Verletzer des Rechtes, beherrschen die Stadt und machen sie unsicher. מְלֵאתִי, statt stat. c. מְלֵאת, mit ursprünglicher Kasusendung (vgl. Ges. § 90 l). יָלִין imperf. zum Ausdruck der Dauer bei Nacht und Tag. וְעַתָּה hebt den Kontrast kräftig hervor. V. b ist in der ersten größeren Hälfte zu lang. Duhm will mit LXX ציון vor מלאתי einsetzen und die beiden letzten Wörter des Verses streichen. Aber nach קריה V. a erwartet keiner einen Eigennamen mehr. Leichter ist ילין בה zu streichen und וְצֶדֶק (vgl. Ps 119, 121) zu schreiben. 22 Die frühere Reinheit und Lauterkeit der Sitten wird mit Silber und edlem Wein verglichen. Das Silber ist zu Schlacken (סיגים) geworden d. i. die lauteren Sitten sind ins Gegenteil verkehrt, sind unrein und schlecht geworden. Der edle Wein (סֹבֵא) wurde verschnitten, verlor Duft und Reinheit; so wurden die guten Sitten mit schlechten Gewohnheiten untermischt und schließlich ganz von ihnen verdrängt. מָהוּל part. pass. von מהל (zerdehnt aus מול) ist richtige Erklärung, aber Glosse, weil überflüssig und die Zahl der Hebungen gleichmachend (vgl. vinum castrare). V. 22 mit V. 23 so eng zu verbinden, daß man unter Silber und Wein die Vornehmen versteht, die so heißen, wenn sie mit dem Adel der Geburt den der Gesinnung verbinden, während sie ohne den letzteren Schlacken und verschnittener Wein sind, empfiehlt sich nicht. Denn Silber und Wein sind Bilder edler Gesinnung bei hoch und niedrig (Prv 10, 20; 26, 23; Eccli 9, 15 [10]), nicht aber eines Standes, der diese Gesinnung hat. Auch V. 25 neben V. 26 spricht für diese Auffassung. 23 Die Fürsten oder

Volksobern sind Gott gegenüber widerspenstig und unbändig und untergraben dessen Autorität. Das Wortspiel שָׂרֶיךָ סוֹרְרִים stammt aus Os 9, 15. Zu סוררים vgl. סרה (von סור) V. 5. Den Mitbürgern gegenüber, deren Rechte sie schützen sollten, sind sie Diebesgenossen d. i. zur Rechtshilfe für Diebe gegen Geld bereit. Sie alle nehmen gern (אהב) Geschenke zur Bestechung (שׁחד) und Vergütungen (שִׁלֻּמִים) an, jagen ihnen sogar gierig nach (רדף). Die Witwen und Waisen aber, die kein Geld zum Bestechen haben, finden für ihre Sache kein williges Ohr und bekommen kein Recht. כֻּלּוֹ = die Gesamtheit davon d. i. von den Fürsten (als Stand gefaßt) = alle insgesamt oder jeder einzelne. In V. c müßte die Zäsur nach אלמנה fallen, deshalb wird es besser sein, die Zeilen umzustellen (vgl. 2 Sm 22, 45 mit Ps 18, 45). 24 Da es um Jerusalem so steht, und Besserung auf dem von Jahve bereiteten Wege (V. 18ff.) nicht zu erwarten ist, so bleibt als einzig wirksames Mittel zur Herbeiführung besserer Zustände nur das Gericht übrig, das nun mit feierlicher Einleitung (V. a) verkündet wird. לָכֵן, das bei Isaias Drohungen einführt, kann nicht entbehrt werden oder außerhalb des Verses stehen (vgl. BH). נאם, emphatisch vorangestellt, hebt den Spruch als göttliche Offenbarung hervor. Es folgen drei Titel Gottes, welche seine Macht hervorkehren, mit der er sein Gericht zur Ausführung bringen wird. Manche finden V. 24a zu lang, sie wollen daher entweder יהוה צבאות streichen oder אֲבִיר ישׂראל, zumal dieses Gott als Schützer Israels bezeichnet. Aber ersteres ist bei Isaias stets (vgl. 3, 1; 10, 16. 33; 19, 4) mit האדון verbunden. Und letzteres ist zwar gewöhnlich der Starke Israels als sein Erlöser (49, 26; 60, 11), aber das bleibt ja bestehen, da Israel durch Gericht erlöst wird (V. 27). Durchaus nötig scheint mir die Tilgung eines der drei Titel nicht zu sein. Über אָבִיר und אֲבִיר (Stier als Symbol Baals und Jahves) vgl. E. König, Geschichte der alttest. Rel.[2] 54. 320 und Greßmann, Die Lade Jahves 1920 S. 28. הוי Ausdruck heftiger, großes Unglück verkündigender Drohung. נחם niph. = sich d. i. seiner verletzten Ehre, seinem heftigen Zorn Beruhigung, Linderung, Genugtuung verschaffen, sich letzen. Die Gegner und Feinde, an denen sich Gott rächen will, sind die Widerspenstigen V. 23 und alle, die in Sion (V. 25) ihm widerstrebt haben. 25 הָשִׁיב יָד = die Hand wieder ausstrecken sc. um das Übriggebliebene zu nehmen; vgl. besonders Jer 6, 9, ferner Am 1, 8; Ez 38, 12; Zach 13, 7, wo der stets vorliegende Begriff „Rest“ den Begriff „wieder“ mit sich bringt (vgl. Lex. von Gesenius-Buhl[13] und E. König). In „wieder“ liegt eine Rückbeziehung auf die erste Züchtigung V. 5 ff., die nicht ausreichend war. Der Ausdruck כַּבַּר ist umstritten. Die alten Über-

setzungen, die in puritatem (εἰς καθαρόν) oder ähnlich wiedergeben, haben darin, wie es scheint, das Subst. בֹּר = Reinheit gefunden. Das ist der in unserer Zeit beliebten Umstellung der Konsonanten in בְּכוּר = im Schmelzofen nicht günstig; dabei mag aber zugestanden werden, daß צרף sonst vom Läutern im Feuer gebraucht wird. Die Beibehaltung des M ist wohl noch am besten: und ich will ausschmelzen wie mit Lauge deine Schlacken. Man stößt sich an dem Vergleich: wie mit Lauge (vgl. Ges. § 118w), weil Laugensalz wirklich als Flußmittel zur Erleichterung des Schmelzens, zur Ausscheidung der Schlacken und Bleiteile (בְּדִיל) und zur Gewinnung reinen Silbers verwendet sei, aber כ beschränkt nur verkürzend den Vergleich auf בר, in Wirklichkeit wird das ganze Verfahren beim Ausscheiden der Schlacken vom Silber mit dem Ausscheiden des Bösen vom Guten verglichen. V. 25 sagt, daß Jahve nicht die ganze Stadt (dich geht auf קריה V. 21) vernichten, sondern nur das Böse auslaugen und vertilgen will. Die Strafe ist also Mittel, der Zweck ist Besserung und Heil, wie V. 26. 27 ausgeführt wird. Metrisch betrachtet, fügt sich der Vers dem Schema nicht: zu lang für einen und zu kurz für zwei Fünfheber. Vielleicht ist nach עליך eine zweite kürzere Hälfte ausgefallen. **26** Wenn die sittliche Schlechtigkeit und rechtliche Unordnung (Blei), wofür vor allem die Führer des Volkes verantwortlich gemacht werden, durch das Läuterungsgericht beseitigt sind, werden wieder geordnete, auf Sittlichkeit und Recht gegründete Verhältnisse (Silber) eintreten: ich will deine Richter und Ratsherrn wieder machen wie im Anfang, da sie ihr Amt im Gehorsam gegen Jahve und der Rechtsordnung gemäß verwalteten. Unter Anfangszeit der Stadt wird wohl der Prophet die Regierungszeit Davids und Salomons, vielleicht noch Asas und Josaphats verstehen (V. 21). Auf כ (wie im Anfang) folgt gegen die Gewohnheit noch ein כ (vgl. Ges. § 118s A. 4). Die Stadt Jerusalem erhält, nachdem sie wieder treu und gerecht geworden, die früheren Titel zurück (V. 21). Neben den Fürsten und Ratsherrn wird der König im Unterschied von 32, 2 nicht erwähnt. Auch dem Messias gibt der Prophet keinen Platz in der neuen Zeit und Ordnung. Der Grund dafür kann nicht darin liegen, daß der Messias dem Propheten überhaupt unbekannt war. Die Idee vom messianischen König der Zukunft war seit den ältesten Zeiten in Israel bodenständig. Und Isaias selbst hat sie schon um 735 wiederholt ausgesprochen. Der Grund liegt anderswo. In Kap. 1 kämpft der Prophet gegen die Volksobern und die von ihnen umgestürzte Rechtsordnung. Dementsprechend hebt er für die neue Zeit die gebesserte öffentliche Rechtspflege und die der Gerechtigkeit wieder ganz ergebene Obrigkeit besonders hervor.

Dabei kann im Hintergrunde der vielleicht noch nicht entwickelte Gedanke schweben, daß wirklich befriedigende Rechtsverhältnisse erst durch den Messias (9, 5 f.; 11, 2 ff.) herbeigeführt werden. **27** In V. 27 spricht der Prophet. Die Heil schaffende Läuterung, die Jahve in V. 25. 26 der Stadt Jerusalem für die Zukunft verkündet, formuliert der Prophet in V. 27 als allgemeinen Grundsatz, der für Sion in Kraft tritt: Sion wird durch (Scheidungs- und Läuterungs-)Gericht von seiner sittlichen Verkommenheit erlöst werden, und die sich in ihm von der Schlechtigkeit bekehren, werden durch die richterliche Gerechtigkeit Gottes, die in einer Heilstat ausläuft, dazu gebracht werden. מִשְׁפָּט und צְדָקָה bezeichnen also hier nicht wie V. 21 den Rechtszustand und die menschliche Rechtschaffenheit, sondern sind wie in 5, 16; 28, 17 auf Gott zu beziehen und als Strafgericht und richterliche Gerechtigkeit zu deuten. Das von GS gelesene שִׁבְיָהּ (= seine Gefangenen) und das vorgeschlagene וְיֹשְׁבֶיהָ (= seine Bewohner) sind ohne die theologische Tiefe, die in שׁב liegt (vgl. 1, 16; 6, 10; 7, 3; 10, 21); auch der Gegensatz פֹּשְׁעִים verlangt שָׁבֶיהָ (vgl. 59, 20 שָׁבֵי פֶּשַׁע). **28** Während die Bußfertigen Erlösung finden, werden die hartnäckigen Frevler im Gericht zerschmettert werden, wie das vorangestellte שֶׁבֶר mit Nachdruck betont. שׁבר (vgl. 30, 26) ist dem יכלו (zu Ende gehen, umkommen) parallel und vertritt ein Verbum וְיִשָּׁבְרוּ. Vgl. zu פֹּשְׁעִים Os 14, 10; zu חטאים Am 9, 10 und zu עובי יהוה Jer 17, 13. **29** Im Gericht werden die Frevler vernichtet, denn ihre Hoffnung auf die Terebinthen und Gärten wird scheitern. Die Götzen ihrer Kultorte werden sich als ohnmächtig erweisen und sie in ihrer Hoffnung auf Hilfe zu Schanden werden lassen. V. 29 ist also mit V. 28 so verbunden, daß er als dessen unmittelbare Fortsetzung gelten kann. מִן mit Nomen nach בוש und חָפַר bezeichnet den Gegenstand, wegen dessen man beschämt wird, wenn er sich der Hoffnung, die man auf ihn gesetzt, als unwürdig und unfähig erweist. Ihr werdet zu Schanden werden an den Terebinthen und Gärten = eure Hoffnung auf die Terebinthen wird zu Schanden werden oder scheitern d. i. bringt keine Rettung im Gericht. תֵּבֹשׁוּ (vgl. BH) wird wohl spätere Verbesserung sein; וַיֵּבֹשׁוּ setzt das Subjekt von V. 28 fort; der Übergang der dritten in die zweite Person V. b ist bei der Erregtheit des Propheten erklärlich (vgl. ähnlichen Wechsel 5, 8). אֵילִים (sing. אֵיל) = Terebinthen; die Übersetzung idola (εἴδωλα) übersieht entweder י nach א (אֱלִים = Götter) oder setzt in freier Weise für die Kultusorte gleich die dort verehrten Kultobjekte. Der Kult unter grünen Bäumen und in Gärten oder Hainen wird für die Zeit des Isaias außer hier auch 4 Rg 16, 4 (vgl. 17, 10. 11) bezeugt: Und er (Achaz) opferte und räucherte

auf den Höhen und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum. Schon vorher hatte Osee (4, 13) den Kult unter Eiche, Weißpappel und Terebinthe getadelt und verworfen. Das Verbot Dt 12, 2, das die Nachahmung kanaanäischer Kulte untersagt, geht wenigstens inhaltlich in die alte Zeit zurück. Nach Isaias, noch in der vorexilischen Zeit, kämpfen Jeremias (2, 20; 3, 6. 13; 17, 2) und Ezechiel (6, 13) gegen die fremde Sitte. Daß sie aber noch lange bestehen blieb, bezeugen Js 57, 5; 65, 3; 66, 17. **30** Indem Terebinthe und Garten dem Propheten die Bilder abgeben für das Schicksal, das ihrer Verehrer harrt, hat er die Verse 29 und 30 eng zusammengefügt: ihr werdet an den Terebinthen und Gärten gewaltig enttäuscht werden, denn ihr werdet selbst zu einer Terebinthe mit welkendem Laub und zu einem unbewässerten Garten werden. Der grünenden Terebinthe, die zu Hoffnungen trieb, und dem gut bewässerten Garten, der Früchte hoffen ließ, stehen gegenüber der entblätterte Baum und der dürre Garten. נֹבֶלֶת ist stat. constr. mit folgendem Genitiv: wie eine Terebinthe, die verwelkend ist in bezug auf ihr Blattwerk; עָלֶהָ masc. mit suff. 3 f. weil אלה fem. ist. **31** Das verwelkte Laub und der dürre Garten, die einen leicht entzündlichen Brennstoff abgeben, bereiten ein neues Bild vor für das Schicksal derer, die verbotenen Kulten ergeben waren. חָסֹן = stark wird Am 2, 9 die Eiche genannt; da nun unter Eichen oder Terebinthen abgöttischer Kult getrieben wurde, so wird wohl der Starke den bezeichnen, der sich durch den Kult unter der starken Eiche stark dünkte, den Kultdiener. Aber nun wird er, nachdem er in V. 20 zu einer welkenden Eiche geworden, sogar zu Werg (נערת), einem leicht brennbaren Stoff, der beim Hecheln aus dem Flachs gezogen wird. Eine Änderung von חָסֹן in חַמָּן (= Sonnensäule) macht die an sich schon schwierige Erklärung noch schwerer. Zu dem Werg kommt der Funke נִיצוֹץ. Wer ist der zündende Funke? פָּעֳלוֹ. Dieses heißt sein Verfertiger. Aber das paßt nicht zu dem oben erklärten חָסֹן. Denn wenn sein Verfertiger (oder der Mensch) der zündende Funke ist, so muß Werg etwa das Götzenbild sein. Deshalb ist zu lesen פְּעָלוֹ (vgl. Ges. § 93 q) = sein Werk. Sein sc. des חָסֹן Werk aber ist entweder sein Götzenbild oder sein götzendienerisches Treiben. Das ist der Funke, der das Werg d. i. den Starken in Brand setzt, so daß beide verbrennen. Man kann nicht sagen, daß das Bild im ganzen und im einzelnen gut vorstellbar sei. Erleichtert wird die Erklärung durch die Lesung נְעָצוּץ = Dornen statt נִיצוֹץ; da sind Werg und Dornen die Stoffe, die zusammen verbrennen. Dagegen trägt die Lesung בְּעָלוֹ statt פָּעֳלוֹ zur Erklärung nicht bei.

Literarkritisches. 1. Daß Kap. 1 eine oratorische Einheit d. i. eine in einem Zuge gehaltene Rede sei, wird, soweit ich sehe, von keiner Seite angenommen. 2. Heute zerlegt man das Kapitel in 4 bis 5 Stücke, die teils von Isaias teils aus späterer Zeit stammen sollen; zu dem größeren Stück 2—17 seien die übrigen allmählich durch Sammlung hinzugekommen. Duhm verlegt V. 2—17 in die Zeit der Invasion Sennacheribs 701; bei V. 18 läßt er die Entstehung unbestimmt; V. 19. 20 stammen aus der Zeit um 705; V. 21—26 falle in die erste Zeit des Jesaja; V. 29—31 in die Zeit vor 722, während V. 28 f. exilischen oder nachexilischen Ursprungs sei. Marti weicht nur wenig ab; er verlegt V. 21—26 in die Zeit um 705 und V. 27—31 in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts. Auch Guthe betrachtet V. 27—31 als Anhang aus nachexilischer Zeit, während Schmidt V. 21—26 und V. 29—31, die er voneinander trennt, als jesajanisch ansieht und nur V. 27. 28 in die exilische Zeit verlegt. 3. Die Meinung, daß V. 27 f. nachjesajanisch sei, halte ich nicht für wahrscheinlich. Beide Verse gehören offenbar zusammen. Es fragt sich, ob V. 29 neu anhebt oder die Fortsetzung von V. 28 ist. Letzteres trifft zu. Mit Recht bemerkt Marti: Das Gericht wird die Sünder vernichten (V. 28), denn ihre Hoffnung auf ihre heidnischen Kulte wird zu Schanden (V. 29). V. 27. 28 sind also ein Werk des Verfassers von V. 29—31. Marti spricht nun V. 27—31 dem Jesaja ab, während Cheyne, Duhm V. 29—31 als jesajanisch ansehen. Gegen Duhm, Marti gilt, daß V. 27 sich insofern an das Vorhergehende anschließt, als er das vorher beschriebene Walten Gottes in der Form eines allgemeinen Satzes ausspricht, worin das Anzeichen eines andern Verfassers nicht erblickt werden kann, zumal der Gedanke V. 28 nach V. 26 einer Vermittlung bedurfte. Demgemäß sind משפט und צדקה als Gericht (der Scheidung und Läuterung) und als richterliche Gerechtigkeit Gottes zu deuten. Eine inhaltliche Verschiedenheit besteht also zwischen V. 21—26 und V. 27 ff. nicht. Formell ist ein Unterschied vorhanden, da die Rede Jahves (V. 26) in V. 27 in die Rede des Propheten übergeht. Die in V. 27 f. angewandten Ständebezeichnungen (שביה, פשעים usw.) begegnen auch in andern vorexilischen Stellen (vgl. Os 14,10; Am 9,10; Jer 17,13). V. 27. 28 können also jesajanisch sein wie V. 29—31 und V. 21—26. 4. Der Abschnitt V. 2—17, dessen Einheit wegen der Verbindung zwischen V. 9 und 10 nicht geleugnet wird, wird von den Neueren mit großer Sicherheit dem Jahre 701 zugeteilt. Die V. 7, 8, die Gegenwärtiges schildern, legen in der Tat das Jahr 701 nahe, denn damals hat Sennacherib viele befestigte Städte erobert, deren Bewohner fortgeführt, die Hauptstadt eingeschlossen, während

seine Soldaten (זָרִים) den Ertrag der Felder verzehrten. Man findet es natürlich, daß zur Zeit, da Ezechias von oben herab eine religiöse Reform angeordnet hatte, in dem eifrig betriebenen Opferdienst viel leere Äußerlichkeit herrschte, wie V. 11 ff. in scharfer Polemik ausgeführt wird. Demgegenüber ist nicht zu übersehen, daß sich gegen diese Datierung viel einwenden läßt. Der Vergleich „wie eine blockierte Stadt" paßt nicht zum Jahre 701, wo Jerusalem wirklich eingeschlossen wurde. Auch sind die Klagen über Ungerechtigkeit, Gewalttat und Mord (V. 15. 17) mit der Zeit des Ezechias schwer zu vereinen. Die drohende Sprache, die der Prophet führt, verrät in keiner Weise die Lage des Jahres 701. Und anderseits ist in 4 Rg 16, 5 und 2 Par 28, 5. 17. 18. 20 ein geschichtlicher Hintergrund gegeben, auf dem die V. 7. 8 hinlänglich erklärt werden können. זָרִים sind die Edomiter, Philister und Aramäer, die in dem Heere, das bis Jerusalem vordrang, das Hauptkontingent gestellt haben werden. Gesprochen ist die Rede im Jahre 735, als die Feinde noch im Lande waren. Der große Eifer im Opferdienst, von welchem V. 11 ff. erzählen, ist zur Zeit des Achaz erklärlich, da dieser König ein angeborenes, von seinem Großvater Azarias ererbtes Interesse an kultischen Dingen hatte (vgl. 4 Rg 16, 10 ff.). 5. Der Abschnitt V. 21—31 erklärt sich wegen der Klage über gewalttätiges Unrecht (V. 21. 23. 26) und wegen der Rüge des Götzendienstes (V. 29. 30 und 4 Rg 16, 4; 18, 4) aus der Zeit des Achaz am besten. 6. Die beiden Abschnitte V. 2—17 und V. 21—31 stammen also aus der Zeit des Achaz. Es scheint mir wahrscheinlich, daß Isaias selbst diese beiden Stücke miteinander verbunden hat. Das ergibt sich aus den Beziehungen in Inhalt und Ausdruck. Das Verhältnis, das zwischen V. 26 einer- und V. 17. 21—23 anderseits besteht, ist kein zufälliges. V. 25 schlägt zurück auf das Gericht V. 5, das in schärferer Form wiederkehren soll, aber nicht zur Verwüstung, sondern zur Läuterung. Es scheint mir ferner wahrscheinlich, daß Isaias die beiden Stücke durch die Klammer V. 18—20 miteinander verbunden hat (vgl. V. 18b mit V. 15c. 16. 21 und V. 19 mit V. 7). Er wollte das Ganze in die Form eines Gerichtsvorganges kleiden, der schon zum Teil vorhanden war. Denn V. 2 f. erhebt Gott die Anklage. V. 11 ff. setzen die Einrede Israels voraus und widerlegen sie. Und V. 24 ff. wird das Urteil gefällt. Die Überleitung zu diesem Urteil schafft V. 18—20. Hier werden die Angeklagten aufgefordert, den gerichtlichen Tatbestand anzuerkennen und sich in Hinsicht auf die versprochene Sündenvergebung des Gehorsams gegen Jahve zu befleißigen, da im Weigerungsfalle die Verurteilung bevorsteht, die dem V. 24 folgt. — Der Aufforderung נַקֵּה alles Anstößige

zu nehmen, wird kaum gelingen. — Wenn auch die beiden Stücke, was Stil- und Versformen angeht, voneinander abweichen, so können sie doch eine einheitliche Komposition bilden. Denn inhaltlich stehen sie sich nahe, da sie beide auf den Gedanken der Rechtlichkeit und Sittlichkeit aufgebaut sind, und formell sind sie geeint durch den Verlauf des Gerichtes, das in ihnen zur Darstellung kommt (vgl. Rsém XVII p. 140). Schmidt spaltet das Kapitel in sechs selbständige Stücke: V. 2. 3; V. 4—9; V. 10—17; V. 18—20; V. 21—26 (28); V. 29—31. Fünf weist er der Zeit des Achaz zu, während er nur V. 18—20 aus der Zeit Sanheribs verstehen möchte und V. 27. 28 als Zusatz von fremder Hand ansieht (vgl. oben zu V. 18).

2. Leidens- und Läuterungsweg Israels von seiner falschen irdischen Herrlichkeit zu seiner wahren messianischen 2, 1—4, 6.

Der Abschnitt 2, 1—4, 6 beginnt und schließt mit einer Verheißung, die eine dreifache Straf- und Drohrede umgibt. Die Verheißung am Anfang umfaßt in Kap. 2 die Verse 2—4. Sie deckt sich fast wörtlich mit Mich 4, 1—3. Über das Verhältnis beider zueinander sind die Meinungen geteilt. Js 2, 2—4 stand ursprünglich wegen des an einen vorhergehenden Satz anschließenden נכון in einem andern Zusammenhange; das spricht gegen Isaias als Verfasser. Denn wer 2, 1 vor 2, 6 rückt und 2, 2—4 unmittelbar an 1, 31 anschließt, gewinnt zwar einen erträglichen Zusammenhang, aber immerhin müßte Mich 3, 12 und 4, 1 ff. als besserer Anschluß angesehen werden. Trotzdem ist Mich 4, 1—3 wahrscheinlich kein Eigentum dieses Propheten, sondern Entlehnung eines vorhandenen Spruches. Denn zwischen Mich 4, 3 und 4, 4 besteht wegen des Subjektwechsels (V. 3 die Heidenvölker, V. 4 die einzelnen Israeliten) nur eine lose Verbindung. Wenn also Michäas als Verfasser auszuschalten ist, so muß, da auch Isaias nicht in Betracht kommt, ein älterer Prophet der Autor sein.

Condamin beginnt mit 1, 28—31 eine neue Rede, fährt fort mit 2, 6—19 (2, 20—22 sind Glossen) und schließt mit 2, 2—5. Aber 1, 28 kann von 1, 27 nicht getrennt werden, und 2, 1, das den Anfang eines neuen Abschnittes bezeugt, zu streichen, ist etwas gewaltsam.

Überschrift.

2, 1 Das Wort, welches Jesaja, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem geschaut hat.

a) Das messianische Ziel Israels: ein alle Welt umfassendes Gottesreich der Wahrheit und des Friedens 2, 2—5.

2 Geschehen wird's am Ende der Tage,
der Berg des Hauses des Herrn,
Dastehen wird er an der Spitze der Berge
und über die Hügel erhaben sein.
Und es strömen zu ihm die Nationen alle,
3 und viele Völker wallen hin und sprechen:
Auf, laßt uns steigen zum Berge Jahves,
zum Hause des Gottes Jakobs,
Damit er uns belehre über seine Wege,
und wir auf seinen Pfaden wandeln.

Ja, von Sion wird ausgehen das Gesetz
und das Wort Jahves von Jerusalem.
4 Und richten wird er zwischen den Völkern
und Recht sprechen vielen Nationen.
Und sie werden umschmieden ihre Schwerter zu Pflugeisen
und ihre Spieße zu Winzermessern.
Nicht mehr erhebt Volk gegen Volk das Schwert,
und nicht mehr erlernen sie den Krieg.
5 Haus Jakobs, auf!
laßt uns wandeln im Lichte Jahves!

Der Einleitung 2, 1 folgen zwei Strophen mit je fünf Distichen.

1 Das Wort, das geschaut hat: חזה bezeichnet den Empfang einer Offenbarung, mag sie durch Gesicht oder Wort erfolgen; vgl. 1, 1. Die neue Überschrift ist leicht erklärt, wenn 1, 1a ursprünglich nur zu Kapitel 1 gehörte. 2 והיה ist auffällig, da etwas voraufgehen müßte, an das durch ו angeknüpft würde. Dadurch wird wahrscheinlich, daß der Abschnitt V. 2 ff. ursprünglich in einem andern Zusammenhang stand. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים: im letzten Teil der Tage, in der letzten Zeit. Der Ausdruck bedeutet hier (Mich 4, 1) wie Os 3, 5; Ez 38, 16 die Endzeit oder wenigstens die letzte Zukunft, die der Prophet überhaupt erschaut (vgl. Dillmann zu Gn 49, 1). In Gn 49, 1 (vgl. Nm 24, 14; Dt 4, 30; 31, 29 u. a.) bedeutet er die Folgezeit, in deren Vordergrund die Tage Josues und der Richter stehen (vgl. Hoberg, Hummelauer). Die Aufeinanderfolge der folgenden Wörter weicht bei Mich ab, vielleicht ist nach ihm im Interesse des Rhythmus zu ordnen | יהיה הר בית יהוה נכון בראש ההרים (Condamin). Der Berg des Hauses Jahves ist der Tempelberg, der in V. 3 dem Sion gleichgesetzt wird. יהיה נכון zum Ausdruck der Dauer: festgegründet dastehen; נכון part. niph.

von בראש entweder als Haupt (ב essentiae) oder auf dem Haupt-Gipfel oder an der Spitze der Berge. Die letztere Bedeutung empfiehlt sich, weil dann der folgende Ausdruck (erheben über die Hügel) dem Sinne nach parallel ist. Kittel will den Ausdruck mit Recht nicht grob sinnlich, sondern poetisch wie 5, 26; 11, 10 verstehen; der Tempelberg wird die andern Berge an Rang und Bedeutung überragen. Von einer physischen Erhebung, von einer Auftürmung des Sion auf die andern Berge ist nicht die Rede, denn der physische Tempelberg zieht die Nationen nicht an, sondern die davon ausgehenden Wirkungen (V. 3). Duhm und Marti wollen lesen: Berg Jahves und Haus unseres Gottes; Condamin spricht dagegen. Die Ausdrücke in V. 3: Berg Jahves, Tempel des Gottes Jakobs können das obige und nicht erweisen. Der alles überragende Berg Jahves zieht die Völker an, so daß sie zu ihm hinströmen. Ob אליו Js oder עליו Mich = auf ihn hinauf ursprünglich ist, läßt sich nicht entscheiden. בל vor הגוים wird wegen עמים רבים V. 3 und הגוים V. 4 nicht ohne Recht beanstandet. 3 מדרכיו: über seine Wege, nicht als ob מן über hieße, sondern weil es partitiv ist: etwas von; die von uns zu beachtenden Gotteswege sind die Wege, die er von den Menschen gegangen wissen will, also identisch mit den Lehren und Sittenvorschriften der Religion. וירנו: ו leitet einen Finalsatz ein, in dem gern volunt. steht, vgl. ונלכה. Die mit כי beginnenden Worte legt Kittel noch in den Mund der Heiden. Ich lasse hier eine neue Strophe anfangen. Das Wort der Heiden greift der Prophet auf und bestätigt es: ja, von Sion wird die Lehre und das Wort Jahves ausgehen. תּוֹרָה, das wegen ירנו gewählt ist, bedeutet nicht Gesetz, sondern, weil synonym mit Wort, Lehre. Wort und Lehre bezeichnen die Unterweisung, die Jahve über den von ihm gewollten Lebenswandel gibt. 4 Hier spricht ohne Zweifel der Prophet; וְשָׁפַט schließt sich am besten an, wenn auch die vorhergehende Zeile schon zu seinen Worten gehört. Wenn Jahve anerkannter Lehrer aller Völker geworden ist, wird er folgerichtig auch höchste richterliche Instanz für sie sein. Die Nationen werden ihre Streitigkeiten nicht mehr mit den Waffen ausfechten, sondern vom Herrn durch Ausgleich schlichten lassen. Ihre Schwerter und Spieße werden sie in Werkzeuge des friedlichen Acker- und Weinbaues umschmieden. Sie sind ja vollständig unnütz geworden, denn Kriege werden weder geführt noch durch Übung erlernt. אִתִּים sonst אִתִּים, sing. אֵת = Pflugschar (Vulg. vomer); andere: Hacke, Karst. — Die Propheten entlehnen die Farben zu ihren Zukunftsgemälden ihrer Zeit. Es ist daher nicht auffällig, daß der Berg Sion in Jerusalem nicht Mittelpunkt des messianischen Reiches geworden ist. Friede ohne

Bereitschaft zum Kriege ist nach unserm Vers das Ziel, das Gott in seinem Ratschluß für die Entwicklung der Menschheitsgeschichte im messianischen Reiche festgesetzt hat. Er will, daß Wahrheit und Gerechtigkeit durch friedlichen Ausgleich im Völkerleben den Sieg erringen. Das Ziel liegt, wie es scheint, noch fern, aber einmal wird es erreicht werden. 5 Isaias hat V. 2—4 entlehnt, V. 5 aber ist sein Werk. Bei der Wortwahl wirkte das zitierte Prophetenwort nach. Zu בית יעקב vgl. אלהי יעקב V. 3; zu נלכה vgl. נעלה V. 3; zu אור vgl. וירנו und תורה V. 3. Inhaltlich wirkt der Zusammenhang nach, aus dem V. 2—4 entlehnt ist. Denn Js 2, 5 und Mich 4, 5 sind ähnlich und doch nicht voneinander abhängig. Die gemeinschaftliche Vorlage von Js 2, 2—4 und Mich 4, 1—3 (4) muß also in der Fortsetzung wohl einen ähnlichen Gedanken enthalten haben. Deshalb ist 2, 5 als Abschluß der vorhergehenden Verse anzusehen und das Ganze in zwei Strophen einzuteilen, die durch נלכה V. 3 und V. 5 abgeschlossen werden. Jede Strophe besteht aus fünf Distichen. V. 5 schließt sich trefflich an das Vorhergehende an: Haus Jakobs, Wort und Wandel der Heiden fordern uns dringlich auf, im Lichte Jahves zu wandeln. Im Lichte Jahves, d. h. im Lichte seiner Lehre, die klare Weisungen gibt und zu rechtem Leben anleitet.

In neueren Kommentaren erscheint 2, 2—4 sowohl bei Isaias als auch bei Michäas als eine jüngere Einschaltung aus dem 5. oder sogar 4. Jahrhundert. Diese Meinung hat nach dem Vorgang anderer besonders Marti in seinem Kommentar vertreten: Die Anschauung von der alles überragenden Bedeutung Sions und des Tempels für die Judäer und alle Völker, der Gedanke, daß die Thora eine universale Bedeutung für die gesamte Menschheit habe, die Anschauung, daß die ganze Welt ein Friedensreich bilde, sowie einige sprachliche Ausdrücke wiesen weit über Jesaja hinab auf Hesekiel, Deuterojesaja und die spätern Jahrhunderte. Auch Guthe verlegt 2, 2—5 in das 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. Trotzdem urteilt Duhm, daß bisher noch keine erheblichen Gründe gegen Jesaja als Verfasser vorgebracht worden seien. Er selbst hält es für wahrscheinlich, daß Jesaja 2, 2—4 ebenso wie 11, 1—8 und Kap. 32 (ausgenommen V. 6—8) verfaßt habe. Auch Schmidt entscheidet sich für die Annahme: Jesaja ist der Verfasser, und Micha hat das Gedicht übernommen. In der Tat sprechen triftige Gründe für Entstehung des Abschnittes in jesajanischer Zeit. Unsere Stelle schreibt Jerusalem eine innere geistige Bedeutung für alle zu einem Friedensreich geeinten Völker zu. Universal angelegt und für alle Nationen bestimmt war die Religion Israels von Anfang an (vgl. Gn 18, 18. 19). Diese Tendenz wird im Laufe der Jahrhunderte

klarer erkannt und bestimmter ausgesprochen. Es ist nicht auffällig, daß die Propheten in der assyrischen Periode ihre Blicke auf die weite Welt richteten und die großen Nationen in den Plan Jahves einbezogen. Isaias läßt wie in Kap. 1 so in Kap. 2—4 auf das Gericht über Jerusalem und Juda die Wiederherstellung und Verherrlichung Sions folgen (4, 5. 6). Neben das Einzelgericht stellt er das allgemeine, durch welches der Stolz der Menschen gedemütigt und das gesamte Götzenwesen vernichtet wird (2, 12 ff.; 3, 13). Auf das Gericht folgt das Heil wie bei Israel so bei den Heiden: die gedemütigten Völker werden die Bedeutung des Sion und seines Heiligtums erkennen, die dort verkündete Lehre annehmen und ein großes Reich des Friedens bilden. Diese Ideen hat Isaias auch an andern Stellen ausgesprochen: die Kuschiten werden Geschenke nach dem Berge Sion bringen (18, 7); Ägypten und Assur werden Jahve durch Opfer verehren (19, 23—25); Tyrus wird seinen Reichtum im Jahvedienst verwenden (23, 15—18); das Friedensreich unter dem Friedensfürsten umfaßt alle Menschen (9, 4—6; 11, 6—10) u. a. Diese Stellen sind freilich in ihrer Echtheit angefochten, aber die Entstehung derselben in nachexilischer Zeit ist viel unwahrscheinlicher. Verständlich ist, daß die exilischen und nachexilischen Propheten Js 2, 2—4 festhielten trotz der Not ihrer Zeit, nicht aber, daß sie diese Gedanken zum erstenmal aufstellten. Kittel (im Kommentar 22) bemerkt mit Recht, daß Israels Missionsberuf für die Heiden, wie er Js 40—66 hervortritt, die längst bestehende Überzeugung von der innern Wahrheit und Siegeskraft seiner Religion voraussetzt, daß Js 66, 23; Zach 14, 16—19 schon „Vergröberungen" der idealen Hoffnung von Js 2, 2—4 seien, und daß Zach 8, 22 f. unsere Weissagung dem Wortlaut nach kennt.

b) Dreifache Straf- und Drohrede 2, 6—4, 1.

Erste Drohrede 2, 6—21.

2, 6 Denn er hat verstoßen sein *Volk, das Haus Jakobs,*
Denn es wimmelt bei ihnen von Wahrsagern *vom Osten her*
und von Zauberern wie bei den Philistern,
Und mit den Söhnen der Fremde paktieren sie.
7 Und voll ward sein Land von Silber und Gold,
und seiner Schätze ist kein Ende.
Und voll ward sein Land von Rossen,
und seiner Wagen ist kein Ende.
8 Und voll ward sein Land von Götzen,
[und seiner Bilder ist kein Ende.]
Vor dem Werk seiner Hände wirft es *sich nieder,*
vor dem, was gemacht seine Finger.

9 (Und gebeugt wurde der Mensch und erniedrigt der Mann,
und ihnen vergeben, das dürftest du nicht.)
11 Aber der Stolz *der Menschen wird gebeugt*
und gedemütigt der Hochmut der Männer.
Und Jahve allein wird erhaben sein (an jenem Tage),
18 [die Götzen aber fahren gänzlich dahin.]
10 Geh in die Felsen und birg dich im Staub
vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,
19c [wenn er sich erhebt, um die Erde zu schrecken.]

12 Denn ein Tag Jahves der Heere wird kommen
über alles Stolze und Hohe
(und über alles Erhabene, daß es erniedrigt werde),
13 Und über alle (hohen und erhabenen) Zedern des Libanon
und über alle Eichen Basans,
14 Und über alle hohen Berge
und über alle hochragenden Hügel,
15 Und über jeden hohen Turm
und über jede steile Mauer,
16 Und über alle Tharsisschiffe
und über alle kostbaren Schiffe.
17 Dann wird der Stolz der Menschen gebeugt
und gedemütigt der Hochmut der Männer.
Und Jahve allein wird erhaben sein (an jenem Tage),
18 die Götzen aber fahren gänzlich dahin.
19 Geht *in Felshöhlen und in Erdlöcher*
vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,
wenn er sich erhebt, um die Erde zu schrecken.

20 An jenem Tage werden die Menschen hinwerfen
ihre silbernen und goldenen Götzen,
Die sie sich zur Anbetung gemacht,
für die Ratten *und Fledermäuse,*
21 Um zu gehen in Felsspalten und in Höhlen von Gestein
vor dem Schrecken Jahves und seiner hehren Majestät,
wenn er sich erhebt, um die Erde zu schrecken.

Die erste Drohrede 2, 6—21 ist gegen Judas Hochmut und Abgötterei gerichtet. Sie besteht aus zwei Teilen, die mit demselben Refrain schließen. Dieser Refrain scheint richtig in V. 17—19 überliefert zu sein. Wenn das zutrifft, so ist V. 9—11 darnach umzuändern. Die Teile sind also V. 6—11 und V. 12—19. V. 20 ist, weil Prosa, wahrscheinlich Variante zu V. 18 und V. 21 zu

V. 19. Marti und Schmidt halten 2,6—21 für ein Gedicht, während Löhr (ZAW XXXVI 74f.) mit Duhm 2 Gedichte annimmt.

6 Die Drohrede wird durch כִּי an das Vorhergehende angeschlossen: Lasset uns wandeln im Lichte Jahves (V. 5), denn schon hat er sein Volk von sich gestoßen, weil es heidnisches Wesen angenommen hat. Statt נָטַשְׁתָּה (Jahve wird angeredet) ist wohl im Anschluß an das vorhergehende יהוה (V. 5) mit LXX נטש und dementsprechend עַמּוֹ zu lesen, vgl. aber die zweite Person תִּשָּׂא V. 9. Der Übergang von V. 5 zu 6 ist in der Form schroff, aber inhaltlich durch den Gegensatz gut hergestellt. Die Heiden werden in der Zukunft zum Tempel des Gottes Jakobs kommen, und jetzt geht das Haus Jakobs zu den Heiden und nimmt ihr Wesen an. Indem Isaias ein schon bekanntes Prophetenwort über den Sion als Mittelpunkt aller Nationen zum Ausgangspunkt seiner Rede macht, begründet er in wirksamer Weise seine Mahnung und Drohung an das Haus Jakobs, dessen Gott sogar die Heiden aufsuchen werden. Mit dem zweiten כִּי beginnen die Gründe, warum Jahve das Volk verstoßen hat. מָלְאוּ: sie sind voll; besser: es wimmelt bei ihnen. Vor מִקֶּדֶם ist wohl das gleichklingende קֶסֶם (מִקְסָם) = Wahrsagerei oder קֹסְמִים = Wahrsager ausgefallen. עֹנְנִים mit abgeworfenem מ part. poel von ענן = Wahrsager, Zauberer. Die Wahrsagerei kam ins Land von Osten (47,11—15; Ez 21, 26) und von Westen (vgl. 1 Sm 6, 2; 4 Rg 1, 2). יַשְׂפִּיק mit ב: Handschlag machen mit; sie paktieren in Handel und Wandel mit Ausländern. Eigentlich: mit Kindern von Fremden; ob der Ausdruck dasselbe besagt wie „Söhne der Fremde“ (60,10; 61,5) ist zweifelhaft. Es ist leicht möglich, daß Hitzig richtig in בִּידֵי = „in die Hand von“ verbessert hat. Am meisten befriedigen würde es, wenn die Zeile (6d) wie der übrige Vers von Wahrsagerei redete. G. B. Gray in ZatW XXXI 112 ff. übersetzt: Denn voll ist sein (Jakobs) Land von Kaufleuten und er treibt Geschäfte mit den Kindern der Fremden. Das gibt einen guten Zusammenhang, aber der Veränderungen sind zu viele.

7 Das Suffix in אַרְצוֹ bezieht sich auf עַם V. 6. Im Lande sammelte sich großer Reichtum an, viel Kriegsmaterial und eine Menge Götzenbilder. Sind diese Dinge eine Folge des Paktierens mit den Heiden (V. 6d) oder stehen sie parallel zur Wahrsagerei? Im letzten Falle hätten wir vier Gründe für die Verstoßung des Volkes durch Jahve: 1. Wahrsagerei, 2. Reichtum, 3. Kriegsmaterial, 4. Götzendienst (V. 8). Diese Auffassung ist wohl die richtige. Die Anhäufung von Reichtum wird stillschweigend verurteilt, wohl deshalb, weil er Luxus und Übermut befördert (Dt 17,17; Zach 9,3). Kriegsrosse und Kriegswagen vermindern oder

verhindern das Vertrauen auf Jahve, deshalb waren sie Isaias (30, 16; 31, 1) verhaßt (vgl. Dt 17, 16; 20, 1; Mich 5, 9). Unter Azarias und Joatham erfreute sich das Land eines bedeutenden Wohlstandes (vgl. 2 Par 26, 9ff.; 27, 5. 6); das macht unsern Vers erklärlich. 8 Das Volk hat sich nicht bloß Dingen, die leicht zum Abfall führen, zugewandt, es hat schließlich Jahve mit den Göttern der Heiden vertauscht und vor den Götzenbildern sich niedergeworfen. אֱלִיל = Nichtiger, gebildet von אל (Negation), ist Parodie von אֵל: Gott = Mächtiger. Die Suffixe der 3. sing. widerstreiten dem plur. des Verbums; wenn man nicht ישתחוה (Subjekt עם V. 6) lesen will, muß man die beiden Suff. distributiv (vgl. 5, 23) erklären: das Werk der Hände eines jeden einzelnen. In unserm Vers fehlt ein Stichos: Duhm ergänzt nach אלילים: וְאֵי קֵצָה לְעֻצְּבֹתָיו = und kein Ende ist seinen Bildern; statt des unsichern לעצבתין (Ps 16, 4) lies לְעֻצְּבָיו (10, 11). 9 Der unverbesserte masorethische Text ist zu übersetzen: Und gebeugt wurde der Mensch und erniedrigt der Mann. Kittel versteht den Satz von dem zukünftigen Gericht, das so feststeht, als wäre es schon geschehen. Aber warum das konsek. Imperf. im Gegensatz zu V. 11. 17? und warum diese Vorwegnahme von V. 11? Marti übersetzt richtiger: Da beugte sich der Mensch und erniedrigte sich der Mann. Er versteht den Satz von dem tiefen religiösen Fall, den die abergläubischen und götzendienerischen Menschen getan haben. Aber dann entfernt sich die Bedeutung der hier gebrauchten Verba vollständig von dem Sinn derselben in V. 11 und 17. — וְיִשַּׁח ist imperf. niph. von שׁחח (E. König Lex.); man könnte וְיִשַּׁח und וְיִשְׁפַּל lesen, aber die Schwierigkeiten bleiben. Die zweite Hälfte von V. 9 — zu נשׂא = wegnehmen, vergeben, fehlt das Objekt עָוֹן; אַל ist subjektiv verneinend: und nicht dürftest du ihnen vergeben — lautet „in dieser Feuerrede schwächlich und schläfrig“ (Duhm), aber auch der Vorschlag Duhms (und nicht gibt es Erhebung für sie) befriedigt nicht. Wahrscheinlich ist der ganze Vers ein späterer Zusatz. Aber eine Gerichtssentenz ist vor V. 10 unentbehrlich, da dieser Vers sich nicht unmittelbar an V. 8 anschließen kann. Da liegt es sehr nahe, V. 11 (18) an die Stelle von V. 9 zu rücken. Dann folgt V. 10 auf V. 11 (18), ebenso wie unten V. 19 auf V. 17. 18. 10 בּוֹא und הִטָּמֵן sind nach V. 11 als Imperative wohl verständlich. „In den Felsen gehen“ ist sehr hart; צוּר wird näher bestimmt in V. 19 durch „Felshöhlen“ und in V. 21 durch „Felshöhlen“ und „Felsspalten“. עָפָר = Staub, Erdreich wird V. 19 genauer bestimmt als „Erdlöcher oder Erdhöhlen“. Der Schrecken Jahves und seine hohe Majestät zeigen sich, wenn er erscheint zum Gerichte; das wird V. 19c durch בקומו ausge-

drückt und ist hier nicht zu entbehren. 11 עֵינֵי, zu dem der sing. שַׁפֵּל nicht paßt, ist wahrscheinlich von einem Glossator, der die Augen als Träger des Hochmuts hervorheben wollte, hinzugefügt; zu lesen ist wohl wie 17a. Wenn V. 11, wie oben unter V. 9 gesagt ist, V. 8 fortsetzt, so leitet ו = aber die Strafe für das hochmütige Vertrauen auf Reichtum, Macht und Götzendienst (V. 6—8) ein. „An jenem Tage“ ist vielleicht eingeschoben wegen יוֹם V. 12, das ein schon genanntes יוֹם vorauszusetzen schien. Hinter V. 11 dürfte V. 18 zu ergänzen sein. 12 Das Gericht über Israel ist schon in der dritten Zeile von V. 10, die aus V. 19 zu ergänzen ist, als ein Gericht über die Erde hingestellt. Das wird durch כִּי, womit der zweite Teil der Drohrede beginnt, noch näher begründet: denn ein Tag Jahves kommt über alles, was in der Welt hoch und erhaben ist. In der mit ungestümer Kraft dahinströmenden Rede brennt das jugendliche Feuer des Isaias. Da LXX *καὶ ἐπὶ πάντα ὑψηλὸν καὶ μετέωρον* liest, so ist vielleicht וְגָבֹהַּ nach וְעַל כָּל־נִשָּׂא zu ergänzen. Wahrscheinlicher ist aber, daß die dritte Zeile späteren Ursprungs ist, da וְשָׁפֵל (auch LXX: *καὶ ταπεινωθήσεται*) V. 17 vorgreift. 13 f. In V. 13 und 14 werden vier Gebilde der Natur aufgezählt. Von den Menschen angestaunt, werden sie von Gott gestürzt und vernichtet. Die beiden attributiven Adjektive in V. 13 dürften nachträglich aus V. 14 eingedrungen sein. 15 f. Es folgen vier hohe Gegenstände, die vom Menschen geschaffen dessen Stolz bilden. Sie zeigen, wozu damals, als der Prophet sprach, die Könige den Reichtum des Landes verwendeten. Azarias und Joatham bauten Burgen, Türme und feste Mauern (2 Par 26, 9. 10; 27, 3. 4). Tarsisschiffe sind nach 3 Kg 22, 49 Fahrzeuge, die nach Art der phönizischen, im Mittelmeer bis Tarsis verkehrenden Schiffe gebaut sind. Da nun Elath von Amasias (4 Kg 14, 22) bis Achaz (4 Kg 16, 6) im Besitz Judas war, so mögen Elath und das nördlich gelegene Ezeongeber, beide an der Spitze des östlichen Busens des Roten Meeres, zur Zeit des Ozias und Joatham stark belebte Hafen- und Handelsstädte gewesen sein (vgl. 3 Kg 9, 26; 22, 49). שְׂכִיָּה: Schaustück (von שׂכה); da die V. 13—16 jedesmal verwandte Begriffe aufzählen, so muß das Wort etwas ausdrücken, was dem Begriff Tarsisschiff ähnlich ist oder nahesteht, also entweder Schiffsverzierungen (Schiffswimpel — was aber wenig passend ist —) oder geradezu: kostbares Schiff. 17 Wenn die Gebilde der Natur und Kunst, auf die der Mensch entgegen Jahve sein Vertrauen setzt, gefallen sind, dann wird der Stolz und Hochmut der Menschen gebeugt und Jahves einzige Größe allen offenbar werden. An jenem Tage: vgl. V. 11. 18 Die Zeile ist wohl parallel zu V. 17c; statt וְחַלָּף וּבָאוּ ist zu lesen יַחְלְפוּ בֹאוּ. כָּלִיל ist adverbieller

Akkus. = im Ganzen, gänzlich (E. König Lex.); nichts, was die Götzen betrifft, bleibt übrig. **19** Der Imperativ בֹּאוּ wie בֹּא V. 10. Die Aufforderung schließt sich gut an V. 17 f. an. Wenn die Menschen sich schon vor dem Schrecken feindlicher Krieger in Erdlöcher und Felsspalten verkriechen, um wieviel mehr vor der zum Gericht erscheinenden Majestät Jahves. Der Vers spiegelt vielleicht die Erinnerung des Isaias an das Erdbeben wider, das er in seiner Jugend erlebt hat (vgl. 5, 30; 13, 10; 24, 19); es war vielleicht gleichzeitig mit der Sonnenfinsternis, die im Jahre 763 stattfand, zwei Jahre nach der Berufung des Amos (1, 1). **20 f.** Vers 20 ist Prosa und deshalb kaum ursprünglich. V. 20. 21 sind wahrscheinlich Variante zu V. 18 f., die erklären will, wie die Götzen dahinfahren: die aus Schrecken vor Jahve auf der Flucht befindlichen Menschen werfen (31, 7) ihre goldenen und silbernen Götzen, die sie noch schnell des Metallwertes wegen zusammengerafft, in irgendein Loch, d. i. den dort hausenden Ratten und Fledermäusen wie etwas Ekelhaftes (31, 22) zum Raube hin, da sie ihnen nicht helfen können, sondern nur hinderlich sind, um sich eiligst in Felshöhlen verbergen zu können. Die Götzenbilder waren nicht von reinem Metall, sondern von Gold oder Silber überzogen (30, 22). לַחְפֹּר פְּרוֹת: nicht zu trennen, sondern als ein Wort zu lesen; חֲפַרְפֶּרָה ist ein vielgrabendes Tier: Maulwurf oder, was zu Fledermaus besser passen würde, Ratte. Durch die Ausdrücke mit נְקִקָה und סָעִיף (V. 21) werden die entsprechenden Wendungen in V. 19 umschrieben.

Zweite Drohrede 2, 22—3, 15.

2, 22 Sagt euch doch los vom Menschen,
in dessen Nase nur Hauch ist,
denn wofür ist der zu achten!

3, 1 Denn siehe, hinwegnimmt der Herr, Jahve der Heere,
von Jerusalem und Juda Stütze und Stützung,
(jede Stütze an Brot und jede Stütze an Wasser,)
2 Den Helden und Kriegsmann,
den Richter und Propheten und Wahrsager und Ältesten,
3 Den Obersten von Fünfzig und den Angesehenen,
den Ratsherrn, Kunstverständigen und Zauberkundigen.
4 Und machen werde ich Knaben zu ihren Beamten,
und Mutwillige sollen über sie herrschen.
5 Und die Leute bedrängen sich, einer den andern, ein jeder seinen Nächsten,
der Junge stürmt wider den Alten, der Geringe gegen den Vornehmen.

6 Wenn dann einer den andern in dessen väterlichem Hause faßt:
„Du hast noch ein Kleid, Fürst sollst du uns sein,
und dieser Trümmerhaufe sei dir untertan“ —
7 Ruft der an jenem Tage: „Ich will nicht Wundarzt sein,
ist doch in meinem Haus weder Brot noch Kleid,
nicht sollt ihr mich machen zum Fürsten des Volkes.“

8 Denn Jerusalem bricht zusammen, und Juda fällt,
denn ihre Reden und Taten sind wider Jahve gerichtet
zum Trotz den Augen seiner Hoheit.
9 Das Aussehen ihres Gesichtes zeugt wider sie,
und ihre Sünde tun sie kund ohne Hehl (wie zu Sodom),
wehe ihnen, denn sich tun sie Böses an.
10 Heil *dem Frommen, denn wohl geht's ihm,*
denn die Frucht seiner Taten wird er genießen.
11 Wehe dem Gottlosen, böse geht's ihm,
denn was seine Hände verübt, wird ihm widerfahren.
12 Meines Volkes Gebieter sind Quäler,
und Wucherer beherrschen es.
Mein Volk, deine Leiter sind Verführer,
und den Weg deiner Pfade verwirren sie.

13 Jahve tritt hin, um zu streiten,
und er steht da, sein Volk zu richten.
14 Jahve geht ins Gericht
mit den Ältesten seines Volkes und seinen Fürsten:
„Ihr aber habt den Weinberg abgeweidet,
das dem Armen Geraubte ist in euren Häusern.
15 Was fällt euch ein, mein Volk zu zerschlagen
und die Armen zu zermalmen?“
spricht der Herr, Jahve der Heerscharen.

Die zweite Drohrede 3, 1—15 ist vor allem gegen die Führer des Volkes gerichtet. Drei Teile treten deutlich hervor: V. 1—7, V. 8—12, V. 13—15. Schlögl dürfte das Richtige treffen, wenn er hier, wie 1, 2—20, Aufgesang mit zwei Stollen und Abgesang V. 13—15 unterscheidet. Der Abgesang, zwar nicht so lang als der Stollen, faßt zusammen und gibt das Resultat. Schlögl macht die beiden Stollen gleichzeilig; seine starken Eingriffe in den Text sprechen dagegen.

22 Der Satz fehlt in LXX. Es ist deshalb möglich, daß er erst in später Zeit dem hebr. Text angefügt ist. Welchen Zweck könnte der Verf. damit verfolgt haben? Nach Marti gibt er eine Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden, in welchem der mensch-

liche Stolz gedemütigt wurde, und die Machtlosigkeit des Menschen so grell hervorgetreten ist. Nach Kittel will der Vers zum Folgenden überleiten, in welchem das Gericht über die staatlichen Leiter, auf deren Macht man sich jetzt verläßt, angekündigt wird. Mag nun das eine oder das andere oder beides richtig sein, jedenfalls könnte 3, 1 sich unmittelbar an 2, 19 anschließen (vgl. Kittel). Sinn: sagt euch los vom Vertrauen auf Menschen, die vergänglich sind, denn sie sind für nichts zu achten. Sprachlich verwandt ist Job 7, 16, wo aber ein anderer Sinn vorliegt. Sachliche Parallelen sind Jer 17, 5; Ps 118, 8. 9; 146, 3. 4 (vgl. Js 31, 3). חִדְלוּ auch 1, 16. לכם ist dativus ethic. (vgl. Ges. § 119 s.); in dessen Nase Hauch ist (vgl. Gn 2, 7; 7, 22), der leicht erstickt wird und dahinfliegt. בַּמֶּה: ב pretii. נֶחְשָׁב: part. niph. entspricht zuweilen einem lat. Gerundiv = aestimandus (vgl. Ges. § 116 e). 3, 1 (Sagt euch los von Menschen, die vermeintlich den Staat stützen,) denn Jahve wird hinwegnehmen jede Art von Stütze. Die Echtheit von כי wird angezweifelt; es könnte fehlen, da 3, 1 eine neue Rede mit selbständigem Inhalt beginnt. הִנֵּה mit Suffix oder folg. Subjekt und Partizip zum Ausdruck des fut. instans (vgl. Ges. § 116 p). הָאֲדוֹן usw. wie 1, 24. Jerusalem und Juda: dieselbe Reihenfolge 5, 3; 22, 21; anders 1, 1; 2, 1. Stütze und Stützung d. i. jegliche Stütze: die Häufung gleichstämmiger (masc. und fem.) oder gleichsinniger Wörter (Nah 2, 10) dient zum Ausdruck der Totalität (vgl. Ges. § 122 v). Jede Stütze an Brot und jede Stütze an Wasser: „לחם ist gen. der Apposition; das Brot heißt Stab (vgl. Lv 26, 26; Ez 4, 16; 14, 13; Ps 105, 16) oder Stütze (Gn 18, 5), weil es dazu dient, das Leben zu stützen oder zu erhalten“ (Bäthgen zu Ps 105, 16). Jahve ist im Begriffe, ihnen jedes Subsistenzmittel zu entziehen, so daß Hungersnot und Wassermangel eintreten muß. Da hier sachliche Stützen zum Lebensunterhalt gemeint sind, im folgenden aber persönliche Stützen des Staates und seiner Ordnung aufgezählt werden, so sind die beiden obigen Ausdrücke wahrscheinlich Glosse eines Lesers, der Stab mit Stütze kombinierte und auf Grund der zitierten Parallelstellen den Text ergänzte. Stab oder Stütze ist ein Tropus, mit dem andere Ausdrücke für Staatsstützen: Grundpfeiler, Eckstein, Zeltpflock, Nagel, Kriegsbogen Ähnlichkeit haben. 2 Die Aufzählung der Staatsstützen beginnt mit den Militärpersonen. Die Gibborina scheinen die Ritterschaft gebildet zu haben (2 Sm 23, 8), während Kriegsleute die gewöhnliche Truppe bezeichnete. Mit den Richtern (Leiter der Rechtspflege) und Ältesten (Staats- und Gemeinderäte) sind die Propheten und Wahrsager verbunden. Die Aufführung von קֹסֵם = Wahrsager (vgl. Ez 13, 6. 23) in unmittelbarer Nähe von נָבִיא beweist nicht,

daß Isaias sich ganz anderer Art wußte als die Nebiim (Marti) — Amos sagt 7, 14 nur, daß er vor seiner Berufung zum Nabi für Israel kein Nabi in Juda war —, sondern deutet an, daß damals tatsächlich auch Wahrsager auf die Regierung Einfluß hatten (vgl. 2, 6 und Os 3, 4). 3 Die Aufeinanderfolge der Namen ist ohne Ordnung. „Hauptmann über Fünfzig" kommt öfter vor (vgl. 4 Rg 1, 9 ff.), während Hauptmann der Gerüsteten (חֲמֻשִׁים Jdc 7, 11), wie Stade zu lesen vorschlägt, nie begegnet. נָשָׂא פָּנִים mit folg. Gen. = Rücksicht nehmen auf, Achtung haben für; im part. pass. נָשׂוּא פָּנִים = einer, auf den Rücksicht genommen wird, der Achtung hat, Respektsperson, Angesehener (vgl. 9, 14). Ratsherr wie 1, 26 (vgl. 19, 11). חַרָשִׁים (von חֶרֶשׁ) sind entweder artes mechanicae oder magicae; ersteres ist wahrscheinlicher (vgl. LXX, Vulg., Peš), weil in לַחַשׁ (= Geflüster, Beschwörung, Zauber) die Zauberei gesondert angeführt wird. Zu den Kunstverständigen werden die Ausüber technischer Berufe wie Bauleute gezählt haben, auch die Schmiede und Schlosser. Die Bedeutung der letztern für die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens und die Wehrfähigkeit des Staates geht besonders daraus hervor, daß die Sieger die Schmiede und Schlosser aus dem unterjochten Lande durch Deportation zu entfernen suchten (1 Sm 13, 19; Jer 24, 1; 29, 1; 4 Rg 24, 14). 4 שַׂר ist Inhaber höchster Staatsämter (3 Rg 4, 2). Wenn die erfahrenen und besonnenen Männer entfernt sind, treten Knaben oder Buben, die sich von Mutwille, Willkür und Laune treiben lassen, an deren Stelle. וְנָתַתִּי: der Sprecher ist Jahve, der V. 1. 8. 13 in der dritten Person auftritt. תַּעֲלוּלִים = Mutwille, Willkür ist nicht accus. adv. (mit Mutwillen werden sie herrschen), sondern Subjekt mit Verb im Plur. (Os 11, 8), zumal abstr. pro concreto = Mutwillige (vgl. מעולל V. 12). Der König wird nicht genannt, wohl darum nicht, weil er keine Rolle spielt; das Regiment führen die jugendlichen und mutwilligen Beamten; deshalb braucht auch keine Anspielung auf den jugendlichen Achaz (4 Rg 16, 2) vorzuliegen, zumal auch V. 12 wahrscheinlich nicht von Kind und Weibern spricht. 5 Die Willkürherrschaft einzelner hat bald Pöbelherrschaft im Gefolge. Die Rücksicht auf Volksgenossen, Alter und Stand hört auf. Die Bande der Zucht und Ordnung lösen sich, und jede Autorität wird mit Füßen getreten. נגשׂ niph. gedrängt werden, sich drängen d. i. reziprok mit ב = sich gegenseitig drängen. העם: die Leute; das Gefühl für Volksgemeinschaft schwindet, so daß die Selbstsucht zum Kampf der individuellen Interessen gegeneinander führt. Auch die Ehrfurcht vor Alter und Stand geht verloren; die Jungen und Niedrigen schütteln das Joch ab, das ihnen Alter und Ansehen auferlegt hatten. 6 Die herrschende

Anarchie hat Not und Elend im Gefolge. Wenn einer noch so viel zu haben scheint, daß er eine obrigkeitliche Person repräsentieren kann, wird er angehalten, das Regiment an sich zu nehmen und Ordnung zu schaffen. Viel besprochen ist בֵּית אָבִיו und seine Beziehung zum Kontext. I. Es gehört den Akzenten entsprechend zum Vorhergehenden. 1. Gemeint ist das Haus des Vaters, wo Bruder und Bruder, die ihre eigenen Häuser haben, zusammenkommen, und von wo aus die im Familienkreise aufgestellte Kandidatur sich bei der allgemeinen Zermürbung leicht durchsetzen läßt. Der Angeredete sagt: ich kann nicht, weil in meinem Hause (, das vom Hause des Vaters verschieden ist,) weder Kleid noch Brot ist (vgl. Delitzsch, Orelli). Würde man nicht אֲבִיהֶם erwarten? 2. אָחִיו ist nicht eigentlicher Bruder, sondern mit רֵעַ synonym; er ist im Hause seines Vaters, weil er sich in der unsichern Zeit in das ihm verbliebene väterliche Haus zurückgezogen hat, ohne sich um öffentliche Angelegenheiten zu kümmern (vgl. Kittel). 3. Einer (aus der Plebs) stürmt zum andern, der nicht bloß im eigenen, sondern im Hause seines Vaters d. h. im alten Erbe sitzt, und will ihn veranlassen, Diktator zu werden (vgl. Duhm). Es kommt nicht darauf an, ob er noch ein Erbe, sondern ob er noch, wie Aufforderung und Antwort lehren, Mantel und Brot hat. Deshalb können die Hereinstürmenden auch noch ein väterliches Erbe haben, brauchen also nicht zu den Enterbten, zu der Plebs, zu gehören. II. Marti liest אֲבִיךָ und verbindet gegen die Akzente mit dem Folgenden (vgl. Condamin). Aber die Zeilen verlieren ihre Gleichmäßigkeit. Deshalb dürfte die Auffassung unter I. 2 am meisten ansprechen: der eine geht zum andern, der sich in sein Haus zurückgezogen hat, faßt ihn mit halber Gewalt an und will ihn veranlassen, die Regierung zu übernehmen, weil er ihn im Besitz der notwendigsten Repräsentations- (und, wie die Antwort hinzufügt, Existenz-)Mittel glaubt und deshalb für geeignet hält. בית steht im accus. loci (vgl. Ges. § 118g). לְכָה (= לֵךְ) wie Gn 37, 27. קצין ist nicht König, aber wie קצין עם lehrt, liegt, ohne daß es gesagt ist, die Voraussetzung zugrunde, daß Regierung oder Dynastie die Gewalt verloren hat; קצין ist als vorläufiger Gebieter zur Wiederherstellung der Ordnung gedacht. מַכְשֵׁלָה (vgl. כשל V. 8) = Zusammensturz, wüstes Durcheinander, Wirrsal. Unter deiner Hand = untertan (vgl. 4 Rg 8, 20; Gn 16, 9). V. 7 ist der Nachsatz zu dem mit כי eingeleiteten Vordersatz V. 6. Auf die kräftige Aufforderung folgt eine entschiedene Ablehnung; zu ישא ist קול zu ergänzen: er spricht laut, weil er ganz und gar nicht will. חֹבֵשׁ (= Verbinder, Wundarzt) paßt zu dem Bilde von dem kranken Staatskörper 1, 5. 6. לא אהיה: ich will nicht, weil ich die

Aufgabe nicht lösen kann, zumal die beim Angebot gemachte Voraussetzung nicht zutrifft; ich bin so arm wie ihr alle, habe also Sorge und Arbeit genug. ובבותי ist Zustandssatz: habe ich doch weder Brot noch Mantel. 8 Zusammenhang: Jahve droht durch mich מִכְשֹׁלָה = den Zusammenbruch an (V. 1—7). Denn er wird eintreten (Jerusalem und Juda fallen), weil die Sünden, die Stadt und Land gegen Jahve begehen (vgl. ihre Worte und ihre Taten), das Gericht herausfordern (V. 8—12). כשלה und נפל fallen in die Zukunft, stehen aber im Perfekt, weil der Fall von Jerusalem und Juda so gut wie geschehen ist. Ihre Worte (hebr. ihre Zunge) und ihre Taten sind gegen (אל ist für על geschrieben) Jahve gerichtet. לְמָרוֹת (= לַהֲמָרוֹת inf. hiph.) = um zu reizen, zu trotzen, zum Trotz. Seine Hoheitsaugen (עיני statt עיני oder פני) sind Augen, aus denen seine Hoheit herausstrahlt, die nichts Sündhaftes ansehen und ertragen kann. Wer also sündigt, tut es seinen hehren Augen zum Trotz. 9 הַכָּרָה ist nach der einen Erklärung nomen, gebildet von הִכִּיר פָּנִים hiph. von נכר = die Person ansehen (vom Richter), parteiisch sein, also = Personenberücksichtigung; das Suffix am Genetiv gehört zum ganzen Ausdruck: ihre Personenberücksichtigung, ihr parteiisches Rechtsprechen. Das Ansehen ihrer Gesichter, wie man gewöhnlich übersetzt, wird erklärt als Aussehen ihrer Gesichter oder als Miene, wie auch Physiognomie sowohl die Deutung des Gesichtsausdruckes als auch diesen selbst bezeichne (Delitzsch). Durch die erste Ableitung bekommt das Prädikat eine besondere Spitze: ihr parteiisches Rechtsprechen tritt wider sie selbst als Zeuge auf. Doch dürfte die zweite Erklärung besser zu V. 8, der das ganze Volk in Stadt und Land im Auge hat, und zu dem allgemeinen V. 9b passen. Sie machen sich nichts daraus, ihre Vergehen in die Öffentlichkeit zu bringen; ihre Gesinnung tritt also hervor durch Gesicht und Wort. Der verbale Umstandssatz לֹא כִחֲדוּ (= sie verhehlen nicht) dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes (vgl. Ges. § 156g). כְּסְדֹם ist verdächtig, weil es 1. an auffälliger Stelle steht, 2. in der Zeile überschüssig ist, 3. weil לא כִחֲדוּ leicht an Gn 19, 5. 6 erinnern und den Zusatz veranlassen konnte. Wehe ihnen, denn durch ihren Trotz und ihre Frechheit fügen sie sich selbst Böses zu; die Sünde stürzt den, der sie tut, ins Verderben; לָהֶם ist reflexiv gebraucht (vgl. Ges. § 135i). 10 f. Der Gedanke von 9b wird näher ausgeführt und in zwei gegenteiligen Sprüchen der Grundsatz betont, daß die Frömmigkeit Glück, die Sünde dagegen Unglück bringt. אִמְרוּ ist wohl aus אַשְׁרֵי verschrieben, wie das gegensätzliche אוי V. 11 zu beweisen scheint. Dem טוב ein לוֹ beizufügen, ist unnötig (vgl. Ps 112, 5; Jer 44, 17). רע bezeichnet das Gegenteil von טוב,

also unglücklich (vgl. Gn 49, 7). Vor רע (vgl. טוב) fehlt das לְ: weh dem Gottlosen, unglücklich ist er (es geht ihm böse). Oder רע ist Substantiv (vgl. Jer 7, 6; E. König III § 407c hält Inf. für wahrscheinlich): weh, den Gottlosen trifft Unglück. Das verschiedene Los des Gerechten und des Gottlosen wird begründet mit der Verschiedenheit der Früchte, die aus ihren Taten hervorwachsen. Zu den Früchten ihrer Taten vgl. einerseits 10, 12; 14, 29 und anderseits V. 8; 1, 16. יאכלו im Plural, weil צדיק allgemein Gerechte bedeutet; im Deutschen besser der Singular. Der Glaube an eine individuelle Vergeltung der Guten und Bösen, der hier ausgesprochen ist, begegnet uns schon 1, 19. 20. גְּמוּל: das Vollbrachte seiner Hände, sc. das Böse oder Unheil, wird ihm angetan; genau dieselben Ausdrücke Jdc 9, 16. Die Echtheit der Verse 10. 11 wird stark angefochten (Duhm, Cheyne, Marti, Condamin), weil sie mit der Umgebung nur lose Verbindung haben und den Zusammenhang in der Aufzählung der von den Reichsgroßen verübten Vergehen unterbrechen, und weil sie zu allgemein sind und die Rede mehr entkräften als verstärken (Kittel). Man muß wohl zugeben, daß V. 10. 11, wenn V. 9a die führenden Stände im Auge hat wie V. 12, aus diesem Rahmen herausfallen; aber auch V. 9b müßte man mit Marti wegen seines allgemeinen Inhalts als unecht verwerfen. LXX liest 10a *εἰπόντες δήσωμεν τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν* mit einem Obelus in Z (vgl. Swete). Die Herkunft ist zweifelhaft; *εἰπόντες* könnte V. 10 mit V. 9 verbinden wollen; *δήσωμεν* könnte auf אסרו statt אמרו gehen. Dieselben Worte Sap 2, 2, von *ἐνεδρεύσωμεν* statt *δήσωμεν* abgesehen. **12** Vom Volk im ganzen wendet sich der Prophet zu den Regierenden und Führenden. Die erste Zeile ist zusammengesetzt aus vorangehendem Subjekt (casus pendens) und einem selbständigen Nominalsatz, wodurch das Hauptsubjekt stark hervorgehoben wird (vgl. Ges. § 143a). נגש = treiben, regieren; daher part. = Gebieter, Zwingherr. מְעוֹלֵל, part. po. von עלל = mutwillig sein, ist = mutwillig, Quäler. Auf das Subjekt im Plural folgt das Prädikat im Singular: man erklärt entweder das Subjekt als Herrschaftsplural (vgl. Ges. § 124gk) oder das Prädikat als distributiven Singular (vgl. Ges. § 145l). Andere übersetzen מעולל mit Kind, Bube in der übertragenen Bedeutung eines unreifen, mutwilligen Charakters und sehen in der Inkongruenz des Numerus einen beabsichtigten Wink auf den damaligen Regenten Achaz, unter dem die Haremweiber (vgl. das folgende נָשִׁים und נְעָרִים V. 4) das Regiment geführt hätten (Kittel). Aber 1. Kind heißt sonst עוֹלֵל oder עוּלָל; 2. LXX Aq. Theod. lesen נשים; 3. נשה (Darleiher, drängender Gläubiger, Wucherer) ist parallel zu נגש und paßt sehr

gut zu V. 14. 15. Das zweite עַמִּי ist Vokativ. Vgl. zu 12b V. 9, 15. Die Leiter des Volkes sind מְאַשְּׁרֶיךָ = Verführer d. h. sie führen es auf unrechte Bahn, auf die Bahn der Sünde, die Unglück bringt. Den Weg deiner Pfade (ungewöhnlich, feierlich?): den Weg, auf dem du wandeln solltest, um gerecht und glücklich zu sein; Duhm hält דרך für später eingedrungen. בלע: verschlingen, vernichten, im piel intensiv: sehr gut paßt zu verführen die Bedeutung verwirren (vgl. *ταράσσειν* LXX), die Gesenius-Buhl für ein בלע II (verwandt mit בלל) annimmt (vgl. 19, 3; Ps 55, 10). Sie vernichten oder verwirren deinen Weg, so daß du ihn nicht sehen und gehen kannst. 13 Nachdem in V. 1—12 in ganz kurzen Zügen dargestellt ist, welche unseligen Verhältnisse sich durch die Schuld des Volkes im Staatsleben entwickelt haben, gibt nun V. 13—15 an, was das Endergebnis ist: Jahve tritt hin, um gegen sein Volk und dessen Obersten die Anklage zu erheben. Über die Anklage geht die Gerichtsszene nicht hinaus: weder wird das Urteil gesprochen, noch wird die Strafe vollzogen. נצב und עמד = hintreten und dastehen, um als Ankläger zu fungieren. Wenn ריב und דין hier unterschiedlich sind, so wird ריב das Erheben der Anklage, wobei der Ankläger stand (Ps 109, 6; Zach 3, 1), und דין das Fällen des Urteils bezeichnen. Hier ist עמד mit דין verbunden, während sonst der Richter saß (Ps 9, 5; Jo 4, 12): Ankläger und Richter ist eben Jahve in einer Person. Falls עמים richtig ist, spricht V. 13 von einem Völkergericht; ein solcher Gedanke käme ganz unerwartet; wahrscheinlich ist mit LXX S עמו zu lesen. 14 עמו V. 13 wird näher bestimmt als die Ältesten und Fürsten des Volkes. משפט bezeichnet in Verbindung mit בוא den Gerichtsakt. ואתם: Jahve redet, er spricht kurz und abgebrochen; der Anfang der Rede ist im Zorn verschluckt: ich habe euch über (mein Volk d. i.) meinen Weinberg als Hüter gesetzt, ihr aber habt den Weinberg abgeweidet. בָּעַר pi. = abweiden, wohl mit בְּעִיר = Vieh zusammenhangend (Ex 22, 4). Beweis für ihre Plünderung am Weinberge ist das Gut in ihren Häusern, das sie dem Elenden (d. i. dem Weinberg) entrissen haben (גְּזֵלַת = Geraubtes). 15 In מַכֶּכֶם ist מה präfixartig mit לכם zu einem Wort verschmolzen (vgl. Ges. § 37c); es sollte wie 22, 1. 16 כי folgen, das ist aber in dem heftigen Zornesausbruch ausgelassen. דכא = zerschlagen und טחן = zermahlen sind starke Ausdrücke, die der Sprecher im Zorn gewählt hat, um die Mißhandlung der Armen als eine sehr schwere hinzustellen.

Was die Echtheit der zweiten Drohrede angeht, so ist darüber schon manches bei den einzelnen Versen gesagt. בל bis מים V. 1 macht den Eindruck einer erklärenden Glosse. Cheyne, der die

lange Aufzählung V. 2. 3 beanstandet, weil das nicht nach Jesajas Art wäre, übersieht die Aufzählung 1, 13—16. V. 10. 11 sind im Ausdruck und Gedanken jesajanisch; der losere Zusammenhang und die Allgemeinheit des Sinnes reichen zur Tilgung nicht aus. Daß in V. 12b die Leiter als Lehrer gefaßt werden, ist kein Grund zur Ausscheidung (Marti), das paßt zu der Aufzählung V. 2. 3. Die V. 13—15 verbinden Marti und Löhr (ZatW XXXVI 75 ff.) mit dem Vorhergehenden, während Duhm und Schmidt sie als selbständig ansehen. Löhr hebt mit Recht hervor, daß im erstern Fall die Verse eine bessere Erklärung finden.

Dritte Drohrede 3, 16—4, 1.

Gegen die Hoffart der Frauen Jerusalems und Judas.

3, 16 Und es sprach Jahve:
Darum weil stolz sind
die Töchter Sions
Und einhergehen mit gerecktem Hals,
kokett um sich schauend,
Immerfort trippelnd einhergehen,
mit ihren Fußspangen klirrend,
17 Macht grindig der Herr den Scheitel (der Sionstöchter),
und deckt auf ihre Scham der Ewige.

18 An jenem Tage entfernt der Herr den Schmuck:
Die Fußspangen und Sönnchen und Möndchen,
19 die Ohrgehänge und Armbänder und Kopfschleier,
20 die Kopfbunde und Schrittkettchen,
Und die Gürtel und Riechfläschchen [?] und Amulette,
21 die Fingerringe und Nasenringe,
22 Die Feierkleider und Mäntel und Überwürfe
23 und die Taschen [und] feinen Gewänder und Linnen
und die Turbane und Schleier.

24 Und statt Balsamdufts gibt's Modergeruch
und statt Gurtes einen Strick.
Und statt künstlichen Haargeflechts eine Glatze
und statt Prachtmantels Sackumgürtung,
Brandmal statt Schönheit.
25 Deine Mannen fallen durchs Schwert
und deine Helden durch den Krieg.
26 Und es ächzen und trauern ihre Tore,
und ausgeplündert sitzt sie am Boden.

4, 1 Und ergreifen werden sieben Weiber
einen Mann an jenem Tage:
Unser Brot wollen wir essen
und selbst uns kleiden,
Nur werde dein Name über uns genannt,
nimm weg von uns die Schande.

16 Abgesehen von der Einleitung (Und es sprach Jahve) besteht 3, 16 aus drei Zeilen mit je 3 + 2 Hebungen. Daran schließt sich das Distichon V. 17 mit 3 + 3 Hebungen. Von 3, 18 ab herrscht in den Distichen und Tristichen der dreihebige Stichos vor. Durch ויאמר leitet der Prophet eine neue Rede ein. יען כי wie 7, 5; 8, 6; 29, 13 für יען אשר. גָּבְהוּ: das Perfekt steht zum Ausdruck längst bestehender und noch anhaltender Affekte (vgl. Ges. § 106g); als Fortsetzung folgt imperf. mit ו consec., das mit reinem Imperfekt parallel ist (Ges. § 111r). In netuwoth zeigt sich die tertia infirma noch als ו, Q נְטוּיוֹת; גָּרוֹן = Kehle, als pars pro toto = Hals; das Wort ist wahrscheinlich Akkus. der nähern Bestimmung (Delitzsch; vgl. Ges. § 116k); Marti denkt an uneigentliche Annexion (vgl. Ges. § 128x; netuwoth kann auch stat. constr. sein); gestreckt was den Hals betrifft = mit gerecktem Hals. Die folgenden beiden Wörter haben dasselbe Verhältnis zueinander: Blicke werfend (in bezug auf =) mit den Augen, kokett umherschauend. Der inf. absol. הלוך dient zum Ausdruck der Fortdauer; die besondere Art des Gehens (trippeln טפף) wird durch einen zweiten inf. abs. hinzugefügt. Das männliche Suffix an רגל entspricht nicht dem Subjekt (Ges. § 135o); das zugehörige Verbum hat ungewöhnliche Vokalisation (Ges. § 52n), es ist verb. denom. von עֲכֶס V. 18 = Fußspange; und mit ihren Füßen lassen sie Fußspangen klirren d. i. sie klirren mit ihren Fußspangen. Durch das Trippeln und Klirren wollen sie sich auffällig machen und die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich lenken. 17 Perfekt mit ו consec. leitet den Nachsatz des Kausalsatzes ein (vgl. Ges. § 112nn). שִׂפְחָה (vgl. סַפַּחַת = Grind, Schorf): mit Ausschlag überziehen, grindig oder schorfig machen. בְּנוֹת צִיּוֹן geht über die Zeilenlänge hinaus. Zweifelhaft ist פָּתְהֶן (הֶן statt הֵן nur hier): 1. Die einen erklären 3 Rg 7, 50 in Übereinstimmung mit talmudischem פִּתָּה und arabischem faut (= interstitium) als Loch, worin die Türangel sich bewegt, demgemäß hier: weibliche Scham. Den Grund, warum der Prophet ein so gemeines Wort gebraucht, müßte man in der Erregung über die schlechten vornehmen Weiber suchen. 2. Andere lesen פְּאָתֵיהֶן = ihre Schläfe (vgl. Pejes = Seitenlocken der heutigen Juden nach Marti). Aber פֵּאָה heißt Seite, Rand. Ob Hieronymus bei der Übersetzung crinem earum

nudabit an Schläfe dachte, ist doch wohl nicht sicher. Die kräftige Drohung Nr. 1 paßt ohne Zweifel besser zu V. 17a als das matte „die Schläfe entblößen“ (vgl. Duhm, der gegen Stade schreibt). 3. Andere lesen mit Bachmann (StK 1894, 650) מַרְפַּתָּן = ihre Scham. Mit der Übersetzung „ihre Scham“ wird man wohl das Richtige treffen, wenn auch die Lesart selbst zweifelhaft bleibt. Der Hochmut und die Lüsternheit der Töchter Sions wird schwer bestraft. In der großen Kriegsnot wird ihr Scheitel grindig werden, und ihr wohlgepflegter Körper in Schmutz verkommen, und die äußerste Entehrung wird ihnen zuteil, wenn rohe, liederliche Soldatenhorden das Land überschwemmen. 18 In V. 18—23 werden 21 Schmuckgegenstände der Frauen aufgezählt. Die Zahl wird hier ebenso beabsichtigt sein wie bei den Eigenschaften der Weisheit (Sap 7, 22. 23). Durch die lange Reihe soll die Putzsucht der Weiber als maßlos und lächerlich hingestellt werden. Jahve reißt ihnen allen Schmuck ab, und was an dessen Stelle tritt, gibt V. 24 an. — In der Übersetzung steht nach Schmuck ein Doppelpunkt; dadurch soll angedeutet werden, daß תִּפְאֶרֶת im stat. constr. steht und den folgenden Gegenständen angelehnt, hier sozusagen als Gesamtbegriff übergeordnet ist. Man kann trotz der Anlehnung mit Schmuck die erste Zeile schließen, weil der Satzton gehoben bleibt und erst beim letzten Schmuckgegenstand sich senkt, so daß daraus die Anlehnung von תִּפְאֶרֶת und die Zusammengehörigkeit der 21 Gegenstände sich mit Deutlichkeit ergibt. Die lange Reihe hat ihre Parallelen in der Aufzählung des Hohen und Erhabenen (2, 13—16) und in der Aufzählung der Staatsstützen (3, 1—3). תִּפְאֶרֶת erscheint hier als falscher weltlicher Schmuck, der wahre von Gott kommende Schmuck wird 4, 2 hervorgehoben. עֲכָסִים von עָכַס bedeutet Fußspangen (anders Prv 7, 22), die über dem Knöchel getragen wurden; beim Gehen stießen sie aneinander und klirrten. שְׁבִיסִים bedeutet wegen der darauffolgenden „Möndchen“ und wegen des Zusammenklanges mit *Σαβις*, einer arabischen Sonnenbezeichnung bei Theophrast, Sönnchen, die als ausländische Zierate oder als Amulette getragen wurden (E. König Lex u. OrLz XIV 391). שַׂהֲרֹנִים (Jdc 8, 21. 26 madianitischer Schmuck an Tieren und Menschen) bedeutet sicher Möndchen, ob Halbmond oder lunula, ist zweifelhaft. 19 Es folgen drei weibliche Plurale. נְטִפוֹת = Ohrgehänge (vgl. Jdc 8, 26), eigtl. Tropfen. שֵׁרוֹת nach dem arabischen sirwan = Armbänder (Vulg. armilla). רְעָלָה (von רעל baumeln) nach E. König Lex. = Flattern und als abstr. pro concr. = Kopfschleier. 20 פְּאֵר ist Kopfschmuck des Priesters (Ex 39, 28; Ez 44, 18), des Bräutigams (61, 10. 3; Ez 24, 17. 23), hier der Frauen. צָעִיף bed. nach

den einen (von צָעַד einherschreiten) das Einherschreiten und metonymisch Schrittkettchen, welches von einer Fußspange zur andern reichte, um die Schritte wohlabgemessen und zierlich zu machen; nach andern = אֲצַעֲדָה (vgl. 2 Sm 1, 10) = Armspange. קִשֻּׁרִים (Potenzierungsplural) ist der reichverzierte Gürtel der Braut Jer 2. 32 (vgl. Js 49, 18). בָּתֵּי נֶפֶשׁ = Häuser oder Behälter von Duft (Prv 27, 9) d. i. Riechfläschchen; נפש = Salbe? (vgl. Marti); OrLz XIV 391 sieht darin eine Art Brustschmuck. לְחָשִׁים ist oben V. 3 = Zauberei, hier = Zaubermittel, Amulett. 21 טַבָּעַת = Siegelring (Gn 41, 42; Esth 3, 10), hier allgemein = Fingerring. נֶזֶם = Ohr- und Nasenring, hier letzteres wegen אַף (vgl. Gn 24, 47). 22 Es folgen drei fem. Plurale. מַחֲלָצָה = Prachtgewand, Feierkleid; etymologisch nach E. König (anders Delitzsch) = Ausstattungsmittel. מַעֲטָפָה (von עטף = umhüllen) = Umhüllungsmittel, Mantel. מִטְפַּחַת = Umschlagtuch, Überwurf, Shawl (Ruth 3, 15) von טפח = ausbreiten. Es folgen drei männliche Plurale. חֲרִיט = Tasche, Sack, Beutel vgl. arab. ḥarīṭat = Beutel. 23 הַגְּלֹיֹנִים (lies mit vorgesetztem ו): entweder von גִּלָּיוֹן = glatte Tafel (8, 1), Metallplatte, Spiegel (Vulg. specula) oder feine Gewänder; Marti begründet letzteres: 1. LXX *διαφανῆ λαικωνικά*; 2. arab. galwa = schimmernde Gewänder; 3. assyr. gulinu = Kleidungsstück; er will mit Peiser גְּלִינִים lesen. סָדִין = Unterkleid aus feinlinnenen Stoffen gefertigt (Jdc 12, 14f.; Prv 31, 24); allgemein im Plur. = feine Linnen. צָנִיף: allgemeiner Ausdruck (Gewickeltes) für Turban, Kopfbund, der gemeinsam, wenn auch wahrscheinlich in verschiedener Form, von Frauen, Männern, Königen (62, 3) und Priestern (Zach 3, 5) getragen wurde. רְדִידִים: feine, schleierartige Überwürfe über die andern Kleider (vgl. רדד). 24 Die gegensätzliche Gegenüberstellung käme etwas unvermittelt, wenn die V. 18—23 nicht schon die eine Seite derselben hervorgehoben hätten. Statt Balsamdufts (vgl. die Riechfläschchen oder Salbenbüchsen V. 20) gibt's Modergeruch d. i. Geruch von verwesenden und verfaulenden Dingen. Statt Gurtes ein נִקְפָּה, von נָקַף = kreisen, daher = Strick, der den Leib umgibt. מַעֲשֶׂה מִקְשָׁה (von קשׁה = zusammengedreht sein) = gedrehte Arbeit, Geflecht von Haaren; Machwerk (מַעֲשֶׂה) oder Kunstwerk und Geflecht stehen appositionell nebeneinander = kunstvolles Haargeflecht (vgl. Ges. § 131b). Die Glatze werden sich die Weiber entweder selber scheren zum Ausdruck der Trauer (22, 12), oder sie ist die Folge geistigen Kummers und körperlichen Schmutzes (V. 17). פְּתִיגִיל muß nach dem Zusammenhang, insbesondere wegen des gegensätzlichen Wortes, irgendein prächtiges Gewandstück bedeuten, was auch die Versionen in ihren Übersetzungen zum Ausdruck bringen; die genauere Deutung des Wortes ist unsicher:

vielleicht ist es ein Fremdwort, vielleicht klang es im Ohr wie ein Kompositum aus פתי und גיל = weiter Überwurf. שַׂק ist ein einfaches grobes Gewand von schwarzer Farbe (50, 3), das Trauernde oder vom Unglück Betroffene (15, 3) entweder auf bloßem Leib oder über dem Unterkleid wie hier tragen; es wurde durch einen Gürtel um die Hüften festgelegt. כִּי, von כוה statt kiwj oder כְּוִי, bedeutet Brandmal; gewöhnlich erklärt als Brandmal, das Sklaven und Besiegten aufgebrannt wurde; die von demselben Stamm gebildeten כְּוָיָה (Ex 21, 25) und מִכְוֶה (Lv 13, 24. 25. 28) bedeuten Brandwunde (vgl. ZatW XXVI 129 ff.). **25** Deine Mannen fallen usw. Das fem. Suff. am Plur. מָתַיִם geht auf das fem. Sion, welches der Verf., der V. 16. 17 von den Töchtern Sions gesprochen hat und diese auch V. 18—24 im Sinne behält, direkt anredet. Die Berechtigung dieses Überganges liegt darin, daß mit dem Schicksal der Töchter oder Bewohnerinnen das der Mutter oder Stadt verbunden ist. Aber eine gewisse Härte liegt doch darin, zumal in V. 26 sofort wieder die Aussage statt der Anrede erscheint. גְּבוּרָה: Heldenkraft, konkret: Heldenschaft. **26** Und ihre (Sions) Tore, durch die sonst das Volk in Scharen ein- und auszog, ächzen und trauern über die Totenstille, die um sie gebreitet ist. Und die Stadt selbst sitzt ausgeplündert am Boden wie ein vereinsamtes Weib, der man die Kinder und alle Habseligkeiten geraubt hat. נִקְּתָה (niph. 3 fem. perf. in pausa = ausgeleert sein) und תֵּשֵׁב sind asyndetisch verbunden (= ausgeplündert dasitzen) wie zwei Verba, von denen das eine die sonst adverbiell ausgedrückte nähere Bestimmung des andern ist. **4, 1** Von der Mutter kehrt der Prophet zu den Töchtern zurück. Weil so viele Männer im Kampf gefallen, werden die stolzen Frauen sich selbst zur Ehe anbieten müssen, um der Schande der Ehe- und Kinderlosigkeit zu entgehen. Sieben drückt wie zehn (Lv 26, 26; Zach 8, 23) die in diesem Fall denkbar größte Menge aus. Sie verzichten auf das Recht der Ernährung und Bekleidung (vgl. Ex 21, 10); es genügt ihnen, wenn der Name des Mannes über ihnen genannt wird d. h. wenn sie Frau des X heißen (Gn 16, 1 u. a.); das nimmt von ihnen die doppelte Schande (54, 4. 5; Gn 30, 23).

Der Abschnitt 3, 18—23, d. i. Aufzählung der 21 Toilettengegenstände, wird von vielen als späterer Einschub angesehen: die Verse seien in Prosa abgefaßt; „an jenem Tage“ sei die übliche Einleitung einer Interpolation; die Verse unterbrächen den Zusammenhang zwischen V. 17 und 24; die Voranstellung von עכסים V. 18 verrate den Interpolator, der an das anknüpfe, was der Prophet V. 16 תעכסנה angedeutet habe; die Unterordnung aller Gegenstände unter den stat. constr. תפארת sei Jesaja nicht zuzu-

trauen. Condamin (vgl. J. P. Peters im Journal of biblical Literature 1885 88 seq.) lehnt S. 30 f. diese Gründe ab. Der Prophet will nach ihm durch diese endlose Aufzählung die putzsüchtigen Weiber lächerlich machen. Auch Ordnung findet er darin: erst werden die Kleinodien und ähnliche Dinge aufgezählt, dann die Kleidungsstücke. Was die Ordnung angehe, so ständen in den drei ersten Stichen (V. 18. 19. 20a) drei maskul. Plurale, drei femin. Plurale und ein mask. nebst femin. Plural; in den drei letzten Stichen (V. 22. 23) drei femin. Plurale, drei mask. Plurale und ein fem. nebst maskul. Plural. Einem Interpolator sei diese Anordnung nicht zuzuschreiben. S. Daiches (OrLz XIV 390 f.) findet, daß die Schmuck- und Kleidungsstücke Ištars, wie sie in Ištars Höllenfahrt genannt sind, mit denen der Töchter Sions, wie sie vom Propheten aufgezählt sind, fast identisch sind, schließt daraus, daß die Moden in Jerusalem und in Babylon zur Zeit Jesajas die gleichen waren, sieht also in der babylonischen Parallele eine Bestätigung der Echtheit von 3, 18—23. Condamin setzt ביום ההוא nach תפארת, macht dieses selbständig, indem er es mit les ornements übersetzt und stellt aus den sechs Wörtern V. 18a zwei Stichen her. Dagegen spricht aber, daß die Umstellung unbegründet ist und תפארת kaum anders denn als stat. constr. gefaßt werden kann, da der Artikel fehlt (vgl. 1 Par 29, 11). Schlögl läßt ביום ההוא unberücksichtigt und legt die Zäsur nach העכסים. Dadurch wird aber die erste Zeile unverhältnismäßig lang, und die mask. Plurale werden getrennt. Deshalb ist es geraten, nach תפארת einen Doppelpunkt zu setzen und mit dem folgenden Wort eine neue Zeile zu beginnen. Wenn der Abschnitt im Zusammenhang auch nicht absolut notwendig ist, so kann er doch mit Grund für echt gehalten werden, einmal wegen der kunstvollen Anordnung, dann weil er keine reine Prosa ist und endlich weil Balsam, Gurt, Haargeflecht, Prachtmantel (V. 24) doch wohl irgendeine Aufzählung voraussetzen. In V. 24 scheint die letzte Zeile überschüssig zu sein. Duhm hält sie für ein volkstümliches Reimwort, das ein Leser beigeschrieben habe; Marti will sie dadurch retten, daß er in der ersten Zeile von V. 24 nach בשם einen Einschnitt macht und so sechs Zeilen in V. 24 gewinnt. Die Verse 25. 26 werden von Duhm u. a. Jesaja abgesprochen. Wenn aber V. 18—23 ausgeschieden werden, ist die plötzliche Anrede an Sion (V. 25) ziemlich gut vermittelt, und zwar formell wegen V. 16. 17 (Töchter Sions) und inhaltlich, insofern das Schicksal Sions zugleich die Strafe ihrer Töchter ist. Diese Vermittlung bleibt selbst dann bestehen, wenn V. 18—23 echt sind, da der Leser sich bewußt bleibt, daß der ganze Abschnitt V. 16—24 an die Töchter Sions

gerichtet ist. Eine plötzliche Anrede wird auch sonst beobachtet (vgl. 2, 10). Man erwartete freilich die Anrede an die Töchter Sions (eure Männer), aber der Wechsel von den Töchtern zur Mutter wird darin begründet sein, daß durch das Wort über die jungen Männer, die zunächst zur Mutter in Beziehung stehen, das Drohwort an die Töchter Sions 4, 1 vorbereitet werden mußte. Man könnte den Anstoß, den die Anrede V. 25 bereitet, entfernen, wenn man verbesserte: V. 16 deine Töchter (statt Töchter Sions), V. 17 ihren Scheitel, V. 25 deine Mannen, deine Heldenschaft, V. 26 deine Tore, du (Sion) wirst sitzen, aber das ginge doch über das zulässige Maß der Emendation hinaus. Leichter wäre es Schmidt zuzustimmen, der 3, 16—24 und 3, 25—4, 1 für zwei geschlossene Gedichte ansieht.

c) Das bevorstehende messianische Heil, das nur einem bewährten Rest zuteil wird 4, 2—6.

4, 2 An jenem Tage wird sein
der Sproß Jahves zu Schmuck und Ehre,
Und die Frucht des Landes zu Hoheit
und zu Herrlichkeit für die Geretteten Israels.
3 Und wer übrig geblieben ist in Sion
und noch am Leben ist in Jerusalem,
Der wird heilig heißen,
jeder, der zum Leben eingeschrieben ist (in Jerusalem).

4 Wenn abgewaschen der Herr den Unflat Sions
und weggespült hat die Blutschuld Jerusalems aus seiner Mitte
durch den Hauch des Gerichtes und durch den Hauch der Vertilgung,
5 Dann wird Jahve erschaffen über der ganzen Stätte des Sionberges
und über den Versammlungen daselbst eine Wolke bei Tage (und Rauch)
und flammenden Feuerglanz bei Nacht.
Denn über aller Herrlichkeit wird ein Schirmdach sein,
6 und ein Obdach wird da sein als Schatten vor der Hitze (tagsüber)
und als Schutz und Deckung vor Unwetter und Regen.

Die erste Strophe hat vier Distichen, die zweite Strophe drei Tristichen.

2 An jenem Tage d. h. wenn das Gericht über Sion ergangen ist. Das Gericht bringt das rechte Urteil über Vergängliches und Bleibendes. Vor dem Gericht hat Israel irdischen Glanz (vgl. 2, 6ff.; 3, 2. 3; 3, 16ff.) als seinen Stolz und Ruhm angesehen. Gerettet aus dem Gericht, wird es das als Schmuck und

Ehre, Hoheit und Herrlichkeit ansehen, was Jahve als Gesproß (צֶמַח) und Frucht des Landes gewährt, was er im Lande sprossen und als Frucht emporwachsen läßt. Es sind die Veranstaltungen Gottes zum Heil und zur Heiligkeit, die sich der Wertschätzung Israels erfreuen werden. Sproß ist also weder irdischer Erntesegen allein, noch der Messias allein (vgl. Targ.), der freilich später bei Jeremias unter andern den Namen Sproß trägt und bei Zacharias sogar unter dem Eigennamen Sproß erscheint, sondern dient wie טוּב (Os 3, 5) zur Bezeichnung des irdisch-überirdischen Segens, den Gott zur Heraufführung seines Heiles über sein Volk ausgießt. 3 Den Geretteten Israels (10, 20; 37, 31) wird aus dem Sproß Israels und der Frucht der Erde, die ihnen zur Ehre und Herrlichkeit gereicht, Heiligkeit erwachsen. Denn die Übriggelassenen (נִשְׁאָר) und die Übriggebliebenen (נוֹתָר) werden, offenbar zum Ausdruck des in ihnen gewordenen Seins, heilig d. i. weltgeschieden, gottangehörig und sittlich rein genannt werden. Das letzte Versglied כָּל־הַכָּתוּב bestimmt noch näher die Übriggebliebenen als solche, welche zum Leben in Jerusalem aufgeschrieben sind. Der Ausdruck geht über das Eintragen in die Bürgerlisten (Jer 22, 30; Ez 13, 9; Ps 87, 6) hinaus. Er setzt das Buch des Lebens (Ex 32, 32; Dn 12, 1 u. a.) voraus und spricht von einer Bestimmung oder Prädestination zum Leben. Der Gemeinde der Heiligen in Jerusalem wird also angehören, wer im Buche des Lebens als zum Leben Bestimmter verzeichnet steht und daher im Läuterungsgericht übrig geblieben ist. Das zweite „in Jerusalem" ist überflüssig. 4 Manche nehmen an, daß V. 4 die Bedingung (wenn) oder Voraussetzung (wann) zu der Verheißung 2. 3 bringt. Aber notwendig ist das nicht, denn in V. 3 ist bereits im Subjekt (wenn jemand das Läuterungsgericht des Herrn überlebt) die Bedingung enthalten. V. 4 hebt neu an, der Nachsatz ist V. 5. רָחַץ (1, 16) = fut. ex. Wenn בְּנוֹת צִיּוֹן (vgl. LXX, die trotz 3, 16ff. בְּנֵי hinzuliest) richtig ist, so ist צוֹאָה der unter dem Kleiderputz verborgene sittliche Schmutz; wegen יְרוּשָׁלַם ist aber vielleicht צִיּוֹן (בַּת) zu lesen (vgl. Marti); dann könnte auf 3, 8. 9 verwiesen sein, wie דָּמִים (vgl. 1, 15) auf die Justizmorde an den Armen und Unschuldigen (3, 14. 15) zurückgeht. יָדִיחַ (vgl. Ez 40, 38; 2 Chr 4, 6), parallel zu רָחַץ, hat den Sinn eines fut. ex (6, 11; Ges.[26] § 106s.). Der Geist oder Hauch Jahves, der die Welt bald schaffend bald vernichtend durchdringt, ist ein Hauch des Gerichtes, wenn er das Böse straft (vgl. 1, 27; 5, 16), und ein Hauch der Vernichtung, wenn er es beseitigt. בָּעַר (inf. pi.) paßt nicht zu יָדִיחַ (= wegspülen), wenn es mit Feuersglut (LXX, Vulg.) übersetzt wird; es hat hier mehr allgemeine Bedeutung: läutern, vertilgen, beseitigen. 5f. Wenn

der Herr Unmoralität und Blutschuld aus Jerusalem weggetilgt hat, wird er zum Schutz der in Sion erschienenen Herrlichkeit eine Wolken- und Feuersäule, das Zeichen seiner beständigen Gegenwart, über den ganzen Berg Sion als Schirmdach ausbreiten und daselbst eine sichere Zufluchtsstätte gegen jegliches Ungemach gewähren. — Statt ובראו יהוה zu lesen ובא והיה (vgl. LXX) und zu übersetzen: wenn er kommt und gegenwärtig ist als Wolke usw., empfiehlt sich nicht, weil in den Stellen Ex 13, 21; 19, 9; Nm 14, 14, auf die sich unsere Darstellung stützt, vor ענן ein ב steht, das hier nicht fehlen könnte. ברא = schöpferisch hervorbringen ist echt, weil vorexilisch, vgl. Ex 34, 10; Nm 16, 30; Am 4, 13; Dt 4, 32. Bei der Wüstenwanderung zog die Wolken- und Feuersäule den Israeliten voraus (Ex 13, 21), trat zum Schutze hinter sie als Scheidewand gegen die Feinde (Ex 14, 19. 20) und schwebte schirmend über ihnen (Nm 10, 34; 14, 14). Die Wolke schwebte während des Zuges über der Bundeslade (Nm 10, 33. 34 und Ex 13, 21); wenn das Zelt aufgeschlagen war, schwebte sie über diesem und ließ sich auf das Zelt nieder, wenn Moses hineinging und Gott mit ihm redete (Ex 33, 9. 10). Diesen Vorstellungen gemäß läßt der Prophet über dem Berge Sion eine Wolken- und Feuersäule dauernd gelagert sein. Die Wolke schwebt nicht bloß über dem Allerheiligsten, sondern über dem ganzen Tempel (vgl. 3 Rg 8, 10), ja über allen Tempelhöfen, wo die von allen Völkern (2, 2) besuchten Festversammlungen stattfinden, ja über ganz Sion. כל־מכון mit folg. gen. bezeichnet den ganzen Raum des Sionberges. Das Suff. ה am plur. von מקרא geht auf das fem. ציון. Wer Rauchwolke übersetzt, muß das zwischen Wolke und Rauch sich schiebende יומם tilgen, aber dies wird gefordert durch das folgende parallele לילה, deshalb wird wohl עשן zu tilgen sein. Der flammende d. i. lebende Feuerglanz weist auf wirksame Kraft und tätigen Schutz hin. Der mit כי eingeleitete Satz gibt den schon aus der geschichtlichen Parallele erkannten Zweck der geschaffenen Wolke und des flammenden Feuers an: (durch sie) soll ein Schirmdach sein über aller Herrlichkeit. כבוד = Herrliches bezeichnet den in Sion bereiteten herrlichen Zustand der neuen Verhältnisse, der durch die Wolke als Zeichen der Gegenwart Gottes geehrt und beschirmt wird. Der Satz ist ein Nominalsatz ohne Kopula, die sich aus dem folgenden תהיה leicht ergänzt. Das Fehlen der Kopula wäre am leichtesten erklärt, wenn der Satz eine allgemeine Regel ausdrückte: denn für alles Herrliche ziemt sich eine schützende Decke (Schegg), aber חפה ist hier nicht bloß schützende, sondern auch auszeichnende, ehrende Decke (Delitzsch). Darum ist die obige Auffassung besser. 6 Mit V. 6 beginnt ein

neuer Gedanke, der von V. 5c zu trennen ist. Denn wenn man übersetzte: „über aller Herrlichkeit wird ein Schirmdach und ein Obdach sein als Schatten vor der Hitze tagsüber", so würde „Schatten" nicht zu dem sächlichen „über aller Herrlichkeit" passen. Wenn ein neuer Satz beginnt, gilt der Schatten den in Sion Wohnenden. תהיה = wird da sein; Subjekt ist also weder die ein Dach bildende Wolke (ענן ist masc.), noch ein aus V. 5 zu ergänzendes Sion. יומם, das die Verbindung mit dem folgenden stört und kein paralleles לילה hat, scheint später eingedrungen zu sein. Wenngleich mit V. 6 ein neuer Gedanke beginnt, so sind doch סכה und חפה inhaltlich dasselbe. Die eine rauchende, feurige Wolke über dem Sion schützt und ehrt als חפה alle in der Gottesstadt geschaffene Herrlichkeit, und gewährt als סכה Schatten vor der Hitze und Schutz und Deckung vor Unwetter und (Winter-) Regen. Die letztern Ausdrücke sind zunächst wörtlich gemeint, insofern sie den in den unbedachten Tempelvorhöfen tagenden Festversammlungen Schutz vor Temperatur und Wetter zusichern, weisen dann im übertragenen Sinn allgemein auf Gefahren hin, die auch in der Zukunft von der Gottesgemeinde noch abgewehrt werden müssen. — Die ganze Weissagung führt uns das Sion der neuen Zeit vor: bewohnt von einem heiligen Volk und geschützt von Gottes Gegenwart, wird es sich unzerstörbarer Herrlichkeit erfreuen.

Der Abschnitt 4, 2—6 ist nach Duhm vom Sammler (2. Jahrh.) dem Stück 2—4 hinzugedichtet, um der Sammlung einen tröstlichen Abschluß zu geben. Als Beweis werden formale und inhaltliche Gründe angegeben. Jedoch für die Echtheit sprechen bedeutsame Momente: 1. Die Sammlung 2, 1—4, 6 ist ein abgerundetes Ganze, das mit einem Ausblick auf das zukünftige Sion beginnt und schließt. Daß der tröstliche Abschluß 4, 2—6 nicht von einem Späteren hinzugedichtet ist, beweisen die feinen Fäden, die von Kap. 3 zu Kap. 4 hinüberziehen, und die einen einzigen Verfasser beider Kapitel fordern; vgl. 4, 2 mit 2, 6—8; 3, 2. 3, 16ff.; 4, 4 mit 3, 16ff. und 3, 12—15; das in Kap. 2. 3 angedrohte Gericht wird in 4, 2. 3. 4 vorausgesetzt. 2. Wenn צמח יהוה nach Jer 23, 5 und Zach 3, 8; 6, 12 geschrieben wäre, würde es in unpersönlicher Fassung wie hier nicht gebraucht sein können. 3. In 4, 4 stehen die jesajanischen Ausdrücke רחץ 1, 16; דמים 1, 15 vgl. 3, 14. 15; משפט 1, 27; 5, 16. — Die Einwendungen auf Grund des Inhalts schlagen nicht durch: Segen des Landes in der Endzeit begegnet auch bei andern vorexilischen Propheten Os 2, 23. 24; 3, 5; Js 30, 23. 24; 32, 15ff.; vgl. auch Gn 49, 11. Zu den Geretteten Israels und ihrer Heiligkeit vgl. 6, 13. Die sichtbare Gegenwart Jahves auf dem Sion

ist an Ex 13, 21 f. u. a. angeknüpft. — Was die formellen Bedenken angeht, so vgl. zu פליטה 10, 20; 37, 31; das beanstandete ברא ist vorexilisch (vgl. oben); zu andern Einwendungen vgl. Condamin p. 32. Der Abschnitt V. 2. 3 besteht aus 2×2 Distichen. In V. 4. 5 (bis לילה) haben wir zwei Tristichen; das spricht dafür, daß auch am Schluß noch ein Tristichon steht; deshalb ist die Streichung des כי-Satzes in V. 5 und von סכה in V. 6 nicht angängig. 2, 1—4, 6 ist nicht eine fortlaufend gehaltene mündliche Rede, sondern ein schriftstellerisches Ganze, das aus mehreren Ansprachen besteht. Abfassung der einzelnen Teile und Komposition des Ganzen brauchen nicht in dieselbe Zeit zu fallen. Zur Zeit, da die einzelnen Teile verfaßt wurden, muß die äußere Lage des Reiches eine glückliche gewesen sein. Das Land war reich an Gold, Silber und Kleinodien, so daß die Frauen in üppige Putzsucht fielen (2, 7; 3, 16 ff.). Es fehlte nicht an militärischer Rüstung (2, 7). Schiffahrt und überseeischer Handel hatten einen großen Aufschwung genommen (2, 16). Herrliche Bauten schmückten das Land (2, 15). Reichtum und Macht gaben den Menschen stolze Zuversicht (2, 11. 17. 22). Vorliebe für ausländische Gebräuche und Götzenkulte war unter dem Volke eingerissen (2, 6. 8. 18. 20). Die stolze Sicherheit, in welcher der Staat sich befand, läßt uns an die Zeit des Achaz nicht denken, denn im Anfang seiner Regierung kam der schon zu Lebzeiten seines Vaters geplante Krieg Israels und Arams zum Ausbruch, während 2, 17; 3, 1 ff. das Einschreiten Jahves gegen diese Sicherheit erst angedroht wird. Es ergibt sich also als Abfassungsperiode die erste Zeit nach der Berufung (im Todesjahr des Ozias 6, 1), die Regierungszeit des Königs Joatham. Daß unter ihm der Wohlstand und die Machtstellung des Reiches groß war, lehrt 4 Rg 14, 22; 2 Par 26, 6—15; 27, 3—6. Der Hinweis auf heidnische Bräuche und Götzenkult spricht nicht gegen die Zeit des Joatham. Sie waren die natürliche und notwendige Folge von Reichtum und internationalem Verkehr. Der Prophet braucht übrigens Juda nicht allein im Auge zu haben, ein gleichzeitiger Blick auf das Nordreich lag nahe, und seine Ausführungen sind gegen das Götzenwesen überhaupt gerichtet. Wenn der Prophet schon unter Joatham sieht, wie das Gericht hereinbricht, so entspricht das dem, was er in der Berufungsvision uns mitteilt, sowie der Predigt, die er durch den Namen seines Sohnes Šearjašub an sein Volk richtet. Wenn wir noch hinzunehmen, daß in der stürmischen Eile, mit der das Gericht 2, 13—16 an uns vorüberbraust, das Feuer der Jugend brennt, daß die Hervorhebung der einzigen Erhabenheit Jahves an die bei der Berufung erhaltene Gotteserscheinung erinnert, und daß in dem Refrain V. 10. 19. 21 das Erdbeben, das er mit Amos erlebte, nachzittert, so dürfte feststehen, daß Isaias 2, 6 ff.

in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit geschrieben hat. Steht das von 3, 1ff. ebenso fest? Die Meinungen sind geteilt. Duhm u. a. verlegen die Abfassung in die Zeit des Achaz, und zwar entweder in die früheste Zeit desselben vor 735 oder in seine letzten Regierungsjahre. Duhm meint, 3, 12a (meines Volkes Herr ist ein Bube) passe auf keinen König besser als auf den schwachen Achaz. Auch Marti meint, die V. 8. 9. 12a. 14. 15 geschilderte Korruption weise auf Achaz, aber nicht auf seine früheren Jahre, da V. 12a zu übersetzen sei: „Meines Volkes Herrscher sind Quäler, und Wucherer beherrschen es", sondern auf seine spätern Jahre, wo die schlimmen Folgen der schwachen Herrschaft des Achaz schon in der gewalttätigen Willkürherrschaft der Großen deutlich zutage trete. Daß in V. 12a (4) eine Anspielung auf Achaz liegt, ist m. E. nicht sicher. Nach Šanda zu 4 Rg 16, 2 war Achaz ca. 765 geboren und 736 bei der Thronbesteigung bereits 29 Jahre alt. נגשיו ist wahrscheinlich mit „seine Zwingherren" (vgl. die Versionen und das parallele מאשריך), nicht mit „sein Herr" zu übersetzen. מעולל bedeutet nicht Kind, sondern Mutwillen treibend. LXX punktiert נשים, so daß also das Weiberregiment fortfällt. נערים V. 4 ist von der Zukunft gesagt. Trotzdem bleibt bestehen, daß die Korruption der Volksführer am besten für die Zeit des Achaz anzunehmen ist. Am wahrscheinlichsten ist aber die Zeit vor 735 gemeint, einmal weil die Drohung 3, 1 ff. für die Zukunft gilt, und dann weil die Üppigkeit der Weiber 3, 16 sich am leichtesten vor 735 hervorwagen konnte.

3. Die Verwüstung Israels wegen seiner Sünden 5, 1—30.

Kapitel 5 zerfällt in zwei oder drei Teile. Den ersten Teil bildet das Gleichnis vom Weinberge V. 1—7. Es zählt, von der Einleitung V. 1a abgesehen, vier Strophen. Der zweite Teil V. 8—24 enthält sechs Weherufe. Weil sie ungleicher Länge sind, nimmt Duhm, Jesaja als Verfasser und Ordner vorausgesetzt, einen fragmentarischen Text an. Er vermutet, daß es ursprünglich sieben Wehe gewesen mit je sechs Distichen oder Langversen. Vor V. 14 sei ein Wehe mit drei Distichen ausgefallen (vgl. suff. fem. in V. 14b). V. 24 erscheint ihm als die Schlußstrophe des ganzen Stückes. Der Text von V. 8—24 mag nicht unversehrt sein, aber der Ausfall von 17 Distichen kann nicht als wahrscheinlich angenommen werden. Als siebtes Wehe ist vielleicht 10, 1—4 nach 5, 24 einzusetzen, während man 5, 25—30 besser auf 9, 20 folgen läßt.

a) Das Gleichnis vom Weinberg und seine Anwendung 5, 1—7.

5, 1 Singen will ich von meinem Freunde,
das Lied meines Liebsten von seinem Weinberge.

Einen Weinberg hatte mein Freund
auf fetter Bergeshöhe.
2 Und er grub ihn um und entsteinte ihn
und bepflanzte ihn mit Edelreben.
Und er baute einen Turm in seiner Mitte,
und auch eine Kelter hieb er in ihm aus.
Und er hoffte, daß er Trauben brächte,
doch er brachte Herlinge.

3 Und nun ihr Bewohner Jerusalems
und ihr Männer von Juda,
Richtet doch zwischen mir
und meinem Weinberge!
4 Was war noch zu tun an meinem Weinberge,
das ich nicht an ihm getan?
Warum hoffte ich,
daß er Trauben brächte,
und brachte er Herlinge?

5 Und nun will ich euch kundtun,
was ich meinem Weinberg tun werde:
Entfernen seine Hecke, daß er verfalle dem Abweiden,
niederreißen seine Mauer, daß er verfalle dem Zertreten.
6 Und ich will ihn ganz vernichten,
nicht wird er beschnitten,
und nicht wird er behackt werden.
Aufschießen soll er in Dornen und Gestrüpp,
und den Wolken will ich verbieten,
Regen auf ihn fallen zu lassen.

7 Denn der Weinberg Jahves der Heere
ist das Haus Israel,
Und die Männer von Juda
die Pflanzung seiner Lust.
Und er hoffte auf Gutregiment
und siehe da, Blutregiment,
Auf Rechtsprechung,
und siehe da, Rechtsbrechung.

Über die metrische Gestaltung von 5, 1—7 ist folgendes zu sagen. Die Einleitung V. 1a hat zwei Halbzeilen mit je drei Hebungen. Die erste Strophe (V. 1b. 2) hat vier Verszeilen, deren Halbzeilen oder Stichen ungleich viele Hebungen haben: 3 + 2,

2 + 2, 3 + 3, 3 + 2. Die zweite Strophe (V. 3. 4) hat vier Verszeilen, in denen die Hebungen der Stichen wieder ungleich sind: 3 + 2, 2 + 2, 3 + 3, 2 + 2 + 2. Die Zahl der Verszeilen in der dritten Strophe (V. 5. 6) ist vielleicht vier. Die Zahl der Hebungen in den Stichen wechselt: 3 + 3, 4 (2 + 2) + 4 (2 + 2), 2 + 2 + 2, 3 + 3 + 3. Die vierte Strophe (V. 7) hat vier Verszeilen; in den Stichen ist die Zahl der Hebungen ungleich: 3 + 2, 2 + 2, 2 + 2, 1 + 2.

1 V. 1a enthält die Einleitung. „Ich" ist der Prophet. לִידִידִי = in Beziehung auf meinen Freund d. i. von m. F. Der יָדִיד des Propheten ist, wie das Folgende insbesondere V. 6 lehrt, Jahve. Die zweite Halbzeile gibt die nähere Erklärung: das Lied meines Liebsten von seinem Weinberg. „Lied meines Geliebten" ist nicht zu erklären als Lied, das von meinem Geliebten handelt, sondern als Lied, das mein Geliebter gedichtet hat (vgl. V. 3 ff.), insofern der Prophet die Gedanken Gottes nachgedacht hat, indem er sie zugleich in Rede über ihn umsetzt, um Gott kein Volkslied vortragen zu lassen (vgl. Kittel). דּוֹד, parallel zu יָדִיד, bedeutet Geliebter. דּוֹדִי wird auch als Abkürzung von דּוֹדִים = Liebe gefaßt, daher die Übersetzung „das Liebeslied von seinem Weinberg" (vgl. Condamin; P. Cersoy in Rb 1899 p. 41 übersetzt unrichtig chant amical = chant d'amitié). Weil aber das Folgende kein Liebeslied ist, so ist die persönliche Erklärung vorzuziehen. Mit V. 1b beginnt das Lied. קֶרֶן: Horn, Bergeshöhe in sonniger Lage; auch im Deutschen dient Horn zur Bezeichnung von Berghöhen. בְּנֹשֶׁמֶן: Sohn des Fettes statt שָׁמֵן adj. = fett, fruchtbar. 2 Der Besitzer ließ es an keiner Sorge für seinen Weinberg fehlen. Er grub ihn um und entsteinte ihn; סקל im kal. steinigen, im pi. privativ: entsteinen oder von Steinen frei lesen. Mit Edelreben (שֹׂרֵק, zweiter Akkus.) bepflanzte er ihn. Der Turm (מִגְדָּל) diente als Aufenthaltsort nicht bloß für den Wächter, wozu eine Hütte (1, 8) ausgereicht hätte, sondern auch für den Herrn und war zugleich eine Zierde des Weinberges. יֶקֶב = Kufe ist ein Trog im Felsen, in welchen der in der höher gelegenen Kelter (גַּת oder פּוּרָה) ausgepreßte Saft floß. Und er harrte auf (ל) Bringen (עשׂה inf.) von guten Trauben, aber er brachte schlechte (so ist בְּאֻשִׁים wörtlich zu übersetzen; seit Luther Her(b)linge). Hier ist das Lied zu Ende. 3 Nun redet der Freund, dessen Lied der Prophet soeben vorgetragen hat. Die Bewohner Jerusalems und die Männer von Juda sollen Richter sein zwischen dem Besitzer und seinem Weinberg. Später wird sich zeigen, daß es ihre eigene Sache ist, in der sie hier zur Entscheidung aufgerufen werden; in ähnlicher Weise war David in der Parabel Nathans Richter seiner eigenen

Sache. 4 Nach מה ergänzt sich היה von selbst, ist deshalb ausgelassen: was war zu tun? Statt בּוֹ erwartet man wegen לְכַרְמִי lieber לוֹ. In der zweiten Vershälfte sind die Verba קִוִּיתִי und וַיַּעַשׂ durch ו nebeneinander geordnet, während ersteres dem zweiten untergeordnet sein sollte: warum brachte er Herlinge, während ich auf Trauben harrte? 5 Die Frage V. 4 ist an die in V. 3 angerufenen Richter gestellt. Eine Antwort kommt nicht. Da sie durch Schweigen den Weinberg und dadurch sich selbst für schuldig erklären, so folgt in V. 5 die Strafsentenz des Herrn. Was er seinem Weinberg tun will, sagen die beiden absoluten Infinitive הָסֵר (סוּר) und פָּרֹץ, die beide ein Nomen im Akkusativ regieren. Der Weinberg hat eine מְשׂוּכָה = Hecke und גָּדֵר = Mauer, also eine doppelte Umfriedung, wodurch die Sorge des Herrn für seinen Weinberg von neuem hervortritt. Wenn der Weinberg schutzlos und offen daliegt, so dient er לְבָעֵר (inf. piel) = zum Abweiden (Weideplatz) und zum Tretplatz oder Straßenraum. 6 Condamin ergänzt vor der ersten Zeile כִּי אֶעֱשֶׂה כָלָה, kaum nötig. בָּחָה: Talabsturz (E. König); mit שִׁית: ein jähes Ende setzen = ganz vernichten. ערר niph.: behackt werden; oben V. 2 עוק niph.: umgegraben werden. עָלָה hat ähnlich wie die Verba der Fülle einen Akkus. des Objektes: aufschießen zu Dornen und Gestrüpp. Zu der Alliteration שָׁמִיר וָשָׁיִת vgl. 7, 23. 24. 25; 9, 17; 10, 17; 27, 4; nur bei Isaias. צִוָּה mit עַל der Person und infin. der Sache, der durch מִן negiert wird: einem etwas verbieten. Mit der Entziehung des Regens ist auch die letzte, allgemein natürliche Existenzbedingung des Weinberges aufgehoben. Hier tritt der Freund in seiner wahren Gestalt hervor. Das ist kein Mensch mehr, sondern Gott, weil er über die Wolken gebietet wie in V. 26 über die Völker. Zugleich ist hinlänglich zu verstehen gegeben, wie die übrigen Teile der Allegorie gedeutet werden sollen. 7 Mit כִּי = nämlich geht der Prophet, der nun spricht, auf die weitere Deutung der Allegorie ein; כִּי begründet also nicht die zweite Hälfte von V. 6, sondern dient der Explikation des ganzen Abschnittes: Israel und Juda sind nämlich der Weinberg des Herrn, und ihre Rechtsverletzungen sind die Herblinge, die er hervorgebracht hat. Der Zusammenhang zwischen V. 6 und 7 wird also dieser sein: So steht's und geht's mit dem Weinberg (V. 6), denn Israel ist der Weinberg des allmächtigen Gottes, der sein Volk wegen dessen böser Taten mit Vernichtung bestrafen kann (vgl. Delitzsch). Israel ist Gesamtisrael; die Judäer, an welche die Rede gerichtet ist, sind besonders genannt. Sie sind die Pflanzung seines Ergötzens d. h. seine wonnige oder Lieblingspflanzung; ähnlich Jer 31, 20 יֶלֶד שַׁעֲשׁוּעִים = Schoßkind. Juda ist vor Israel durch die Hauptstadt Jeru-

salem mit der Königsburg und dem Jahvetempel ausgezeichnet. Die zweite Vershälfte expliziert בָּאֲשִׁים, und zwar hebt sie die Rechtsverletzungen hervor. Das Umschlagen der Erwartung in Täuschung wird nachgebildet durch zwei Wortspiele, in denen jedesmal ein Konsonant in einen andern, von שׂ und שׁ abgesehen, sich verwandelt. Die obige Übersetzung gibt die treffliche, wenn auch nicht wort- und sinngetreue Wiedergabe von Duhm.

b) Weherufe über das verstockte Israel 5, 8—24 und 10, 1—4.

Erstes Wehe.

5, 8 Wehe denen, die Haus an Haus reihen
und Feld an Feld rücken,
Bis kein Raum mehr ist, und ihr geworden seid
allein die Grundherrn im Lande.
9 Darum hat vor mir geschworen
Jahve der Heerscharen also:
Fürwahr, viele Häuser sollen öde,
große und schöne menschenleer werden.
10 Denn zehn Joch Rebland bringen einen Eimer,
und ein Malter Aussaat bringt einen Scheffel.

Zweites Wehe.

11 Wehe denen, die früh am Morgen
dem Rauschtrank nachgehen,
Die, spät in der Dämmerung noch sitzend,
der Wein glühend macht,
12 Während Zither und Harfe,
Pauke und Flöte() bei ihrem Gelage ertönen.
Aber auf Jahves Tun blicken sie nicht,
und das Werk seiner Hände sehen sie nicht.
13 Darum wandert mein Volk ins Exil
aus Mangel an Einsicht,
Seine vornehmen Prasser, ausgesogen *von Hunger,*
und seine lärmenden Zecher, trocken vor Durst.
14 Drum sperrt auf die Scheol ihren Rachen
und reißt maßlos weit ihr Maul auf,
Und hinabfährt sein Adel und seine lustige Menge,
seine lärmende Schar und wer darin fröhlich ist.
17 Und es weiden [dort] Lämmer wie auf ihrer Trift,
und die Trümmerstätten der Vornehmen grasen Böcklein ab.

15 (Dann wird gebeugt der Mann und erniedrigt der Mensch,
und die Augen der Stolzen werden gedemütigt.
16 Aber erhaben ist Jahve der Heere durchs Gericht,
und der heilige Gott erweist sich heilig durch Gerechtigkeit.)

Drittes Wehe.

18 Wehe denen, welche die Sündenstrafe herbeiziehen an Stricken des Unrechts
und Sündenvergeltung wie mit Wagenseilen,
19 Die da sagen: Er beeile,
er beschleunige doch sein Werk,
damit wir es erleben.
Es nahe und trete ein,
was der Heilige Israels plant,
damit wir es erkennen.

Viertes Wehe.

20 Wehe denen, die Böses gut nennen
und Gutes böse,
Die Finsternis zu Licht machen
und Licht zu Finsternis,
Die bitter zu süß machen
und süß zu bitter.

Fünftes Wehe.

21 Wehe denen, die sich weise dünken
und sich für klug halten.

Sechstes Wehe.

22 Wehe denen, die Helden sind im Weintrinken
und tapfer beim Mischen des Rauschtrankes,
23 Denen, die den Schuldigen um Bestechung freisprechen
und dem, der Recht hat, sein Recht vorenthalten.
24 Darum, wie die Zunge des Feuers Stoppeln frißt,
und Dürres in der Flamme zusammensinkt,
Soll ihre Wurzel wie Moder werden
und ihre Blüte wie Staub auffliegen;
Denn sie haben das Gesetz Jahves der Heere verworfen
und das Wort des Heiligen Israels verlästert.

5, 25 und 5, 26—30 sind nach 9, 20 eingeordnet und erklärt.

Siebtes Wehe.

10, 1 Weh denen, die heillose Verordnungen aufzeichnen,
und den Schreibern, die Bedrückung schreiben,

2 Um geringe Leute vom Rechtswege abzudrängen
und den Armen meines Volkes das Recht zu rauben,
Daß die Witwen ihre Beute werden,
und daß sie die Waisen ausplündern.
3 Und was wollt ihr tun am Tage der Heimsuchung
und beim Sturm, der aus der Ferne kommt?
Zu wem wollt ihr fliehen um Hilfe
und wo euren Reichtum lassen?
4 Nur hinsinken wird man unter Gefangene,
und unter Erschlagene wird man fallen.

Das siebte Wehe (10, 1—4a) hat sechs Distichen mit je 3 + 3 Hebungen.

8 V. 7b leitet zu dem Abschnitt V. 8ff. über, in welchem Israels בָּאשִׁים (V. 2) dargelegt werden. הוֹי Droh- oder Wehruf mit der durch Zuruf betroffenen Größe im Akkusativ (vgl. 1, 4). Der erste Weheruf ist gegen die Habsüchtigen gerichtet, die in unersättlicher Gier Häuser und Felder soviel als möglich in ihren Besitz zu bringen suchen. Eine ähnliche Klage Mich 2, 2. Sie reihen und rücken (verb. finit. יַקְרִיבוּ setzt das part. hiph. von נָגַע fort) das eine Besitztum an (ב) das andere bis zum Nichtmehrvorhandensein von Raum sc. für andere. Das verbalartige אֶפֶס (bis es nicht mehr gibt) setzt sich im verb. fin. וְהוֹשַׁבְתֶּם fort. Letzteres, ישב hoph., scheint im Zusammenhange zu bedeuten: יושב = ansässig d. h. Hausbesitzer oder Grundbesitzer werden. Das getadelte Streben nach Großgrundbesitz war gegen die israelitische Sitte und Gesetzgebung gerichtet, kraft deren der durch Verteilung hergestellte Erbbesitz der Familie erhalten bleiben sollte (vgl. Lv. 25, 8 ff.). 9 בְּאָזְנָי: genau so in der Einleitung der schwurhaften Versicherung 21, 14; hier geht noch וְנִגְלָה vorauf. Dies könnte man an unserer Stelle ergänzen. Andere wählen statt dessen לָבֵן נִשְׁבַּע, und zwar 1. weil לָבֵן auch V. 13. 14 die Strafsentenz einleitet; 2. weil LXX *ἠκούσθη γάρ*, also נִשְׁמַע aus verderbtem נִשְׁבַּע liest. Zu אָזְנָי statt אָזְנַי vgl. Delitzsch, Kittel, Duhm. אִם־לֹא = fürwahr; 22, 14 אִם = fürwahr nicht. לְשַׁמָּה = zum Gegenstand der Verwüstung. מִן in מֵאֵין verdoppelt die Negation אֵין, daher: ohne jedweden Bewohner. 10 Die Menschenleere wird durch den כִּי-Satz begründet: Mißwachs kommt, dann Hungersnot und Verödung des Landes. Zehn Joch Rebland: ein Joch Land ist so viel Ackerland, als man mit einem Gespann Ochsen an einem Tag (beim „Morgen“ ist die erste Tageshälfte maßgebend) pflügen kann; dies Raummaß ist auf Rebland, obwohl es nicht mit dem Pflug bearbeitet wird, übertragen. Bath (mit Eimer übersetzt) ist Maß für Flüssigkeit; es

umfaßt ungefähr 40 l, also so viel als das Trockenmaß Epha (Scheffel), welches der zehnte Teil eines Ḥomer (Malter) ist. Die Aussaat von einem Ḥomer brachte nur ein Epha, also den zehnten Teil; der Sämann des Evangeliums dagegen (Mt 13, 8) hatte dreißig-, sechzig-, hundertfachen Ertrag und Isaak (Gn 26, 12) erntete hundertfältig. Hier ist wohl von außergewöhnlichen Verhältnissen die Rede. Auch wenn der Ertrag nur das Doppelte oder Dreifache der Aussaat beträgt, ist der Unterschied zwischen einer gewöhnlichen Ernte und der oben beschriebenen Mißernte sehr groß. 11 Das zweite Wehe (11—17) bedroht die Zecher und Schwelger. Die Partizipien מַשְׁכִּימֵי und מְאַחֲרֵי, im stat. constr. vor der Präposition, setzen sich wie V. 8 im verb. fin. יִדְרְשׁוּ und יְדַלִּיקֵם fort. „Frühschoppen“ und Schmausen am Morgen galten als Schwelgerei (vgl. Eccli 10, 16 f.). Wehe denen, die zögern in der Abenddämmerung, die der Wein glühend macht. Auch nach Prv 23, 30 trifft die, welche spät beim Wein sitzen, Ach und Wehe. 12 והיה (Ausdruck der Wiederholung) setzt die Partizipien und verba fin. von V. 11 fort: und deren Gelage zu bestehen pflegt aus Zither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein. מִשְׁתֵּיהֶם ist Subjekt (Prädikat?), kann Sing. oder Plur sein. וָיַיִן ist vielleicht des Metrums wegen zu streichen. Essen, Trinken und Musik nehmen ihre Sinne gefangen, so daß sie für die Strafgerechtigkeit Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart und die sich schon vorbereitenden zielsichern Strafgerichte der Zukunft kein Auge haben. Daß פֹּעַל יְהוָה und מַעֲשֵׂה יָדָיו so aufzufassen ist, lehrt 5, 19; 10, 12; 28, 21 und 29, 23. 13 לָכֵן leitet die Strafdrohung ein. גָּלָה ist perf. prophet. מִבְּלִי kann 1. ohne, 2. aus Mangel an bedeuten. Wenn das Volk aus Mangel an Erkenntnis ins Exil wandern muß, so setzt das voraus, daß die Prasser (V. 11. 12) zugleich Volksleiter sind und als solche diesen Mangel verschuldet haben. Das ist durchaus möglich, aber angedeutet ist es in V. 11. 12 nicht (vgl. Kittel). Darum übersetzen manche: ohne Wissen = unversehens, unverhofft, eine Übersetzung, die nicht ganz unangefochten ist. Es ist kaum anzunehmen, daß der Prophet diese Scheidung von Prassern und Volk gemacht hat. Die Schlemmerei hat weite Kreise des Volkes ergriffen, deshalb wird das ganze Volk ins Exil geschickt. Unter dieser Voraussetzung ist die Übersetzung: aus Mangel an Einsicht berechtigt, weil sie sich auf V. 12b stützt. Mit וכבודו beginnen zwei Zustandsätze (Kittel). כָּבוֹד abstr. pro concreto = Ausbund (Delitzsch), die Vornehmen; im Zusammenhang: die vornehmen Prasser. מְתֵי רָעָב: Hungerleider; מֵתִים dient hier wie אִישׁ zur Umschreibung des Adjektivs; der Vorschlag, מְזֵי = ausgesogen (Dt 32, 24) zu lesen, empfiehlt sich wegen der ge-

nauen Übereinstimmung mit צִחָה (trocken vor Durst). הָמוֹן = die Lärmenden d. i. die lärmenden Zecher. Ein Gegensatz zwischen כָּבוֹד und הָמוֹן (= großer Haufe) liegt nicht vor. **14—17** Das erste Wort in V. 14 לָכֵן, das neben לָכֵן V. 13 eine zweite Strafe für die in V. 11. 12 Bedrohten einleiten müßte, und die femininen Suffixe in V. 14 gegenüber den maskulinen in V. 13 werden als Beweis dafür angesehen, daß V. 14 nicht direkte Fortsetzung von V. 13 sei. Dem V. 14 müsse ein Wehe über die Bewohner Sions, die sich dieser und jener Vergehen schuldig gemacht, voraufgegangen sein; auf das vorher genannte Sion bezögen sich dann die fem. Suffixe in V. 14; so kämen auch 7 Wehe von V. 8 bis 22 heraus. Condamin (p. 41) hält an der Versfolge 13. 14 fest. Er weist darauf hin, daß לָכֵן auch sonst mehrmals hintereinander stehe (Js 30, 12. 13. 18; Ez 5, 7—11). Für die fem. Suffixe V. 14b gibt er keine befriedigende Erklärung, sondern fragt: Ist die Beziehung auf Sion ohne weiteres gegeben, oder soll Sion in den Text gesetzt werden (vgl. 3, 25), oder sollen die fem. Suffixe mit Houbigant in maskul. umgeändert werden? הארץ V. 8 liegt ihm mit Recht zu weit ab, als daß es ernstlich in Frage käme. Für die Aufeinanderfolge 13. 14 spricht m. E., daß V. 14b den V. 13b (vgl. כָּבוֹד = הָדָר und הָמוֹן) nebst 12a (fröhlicher Lärm) und מחים V. 17 die Reichen und Vornehmen V. 13b. 14b vorauszusetzen scheinen. V. 13 gibt die Strafe an: das Volk wandert in die Verbannung, der prassende Adel und die lauten Schlemmer werden dabei von Hunger und Durst gequält. Außerdem (V. 14) werden die Menschen, wohl infolge von Hungersnot und Pest, massenhaft in Sion dahinsterben: der Adel, die bei Spiel und Tanz lärmende und schreiende Menge und alles, was fröhlich ist. Sion aber, ganz verödet, wird Weideland für die Herden werden (V. 17). V. 17 folgt also auf V. 14, denn die Verse 15. 16, die 2, 9. 11. 17 ähnlich sind und zu ihnen gehören, haben hier keinen Platz. Von der Scheol verschlungen werden und erniedrigt werden sind Ausdrücke, die nicht zueinander passen. **14** לָכֵן leitet eine zweite Strafe für die Vergehen V. 11. 12 ein. הִרְחִיבָה ist perf. proph., dem aber nicht imperf. consec., sondern zwei konsek. Perfekta יפערה und וְיָרַד folgen. Die Seele ist Sitz des Begehrens, daher נֶפֶשׁ = Begier, gieriger Schlund oder Rachen. Und sie wird ihr Maul aufreißen לִבְלִי־חֹק = bis zum Nichtsein von Maß = maßlos weit. הָדָר, הָמוֹן und שָׁאוֹן sind abstracta pro concretis: Adel, lustige Menge, lärmende Schar. Die fem. Suffixe gehen, wenn nichts ausgefallen ist, auf Sion, das wie 3, 25 dem Propheten im Sinn liegt. **15 f.** Die Verse 15. 16 sind aus mehreren Gründen verdächtig. Zunächst sind die Tempora anstößig. Die drei konsek. Imperfekta können nicht die Fort-

setzung des prophetischen Perfekts הרחיבה sein, da sich zwei konsek. Perfekta dazwischen schieben. Liest man statt ו cons. ein kopulatives ו, so paßt נקדש nicht dazu. Andere Gründe siehe oben. Der Inhalt der beiden Verse sagt, daß Gottes Hoheit und Heiligkeit zur Anerkennung kommen im Gericht über das Böse, das Gottes Strafgerechtigkeit fordert. **17** Wenn Sion durch Exil und Massensterben verödet ist, wird es eine Trift für die Herden werden. רעו ohne Objekt wie 11, 7. כְּדָבְרָם: nach Art ihrer Trift d. h. wie auf einer ihnen sonst frei zur Verfügung stehenden Trift. Die Trümmerstätten der מְחִים (מוּת) d. i. der Wohlhabenden, Reichen sind die Stätten, wo die reichen Schlemmer (V. 11—14) wohnten. Duhm liest מְחִים = Vertilgte (vgl. LXX *ἀπειλημμένων* statt *ἀπηλειμμένων* von *ἀπαλείφω* = מחה; Ottley in JthSt IV 269). Statt גְּרִים (גור) = Wanderer, Wanderhirten liest LXX *ἄρνες* = גְּדָיִם = Böcklein. Manche versetzen V. 17 nach V. 10; aber an die dort geschilderte Mißernte schließt sich der Vers sehr schlecht an. **18** Das dritte Wehe ergeht über die frechen und frivolen Spötter. מָשַׁךְ = herbeiziehen. עָוֹן und חַטָּאָה bedeuten Sündenkonsequenz, insbesondere Sündenstrafe; der Beweis dafür liegt in V. 19 (vgl. Condamin p. 37). חַבְלֵי הַשָּׁוְא: שָׁוְא bedeutet Nichtigkeit, innere Unwahrheit; im Zusammenhange: leichtsinnige, frivole Selbsttäuschung; sie glauben der Strafe ganz fern zu sein und ziehen sie in Wirklichkeit durch Gesinnung und Worte wie mit Stricken herbei. Wie mit Wagenseilen d. i. auf kräftige, freche Weise. Manche wollen הַשּׁוֹר statt השוא und הֶעָגֶל הַחַטָּאָה (vgl. Duhm) lesen. Rinderstricke und Zugtierseile müßten wohl besonders starke Seile bezeichnen. **19** Die Richtigkeit dieser Deutung bestätigt V. 19: die Stricke sind die Spottreden. Die Bedrohten glauben nicht an ein bevorstehendes göttliches Strafgericht und fordern es durch frivole Worte heraus. מָהַר bedeutet: sich beeilen und etwas beeilen; hier wird die transitive Bedeutung vorzuziehen sein wegen מַעֲשֵׂהוּ, das bei intransitiver Deutung doch wohl entsprechend dem עֲצַת קְדוֹשׁ י״ anders, nämlich מַעֲשֵׂה יְהוָה, heißen würde (vgl. Löhr in ZatW XXXVI 80, der so liest, ימהר mit יחישה eng verbindet und האמרים heraussetzt). חוּשׁ hiph. ebenfalls transitiv: beschleunigen; וְתָחִישָׁה mit ה cohort. an der dritten Person ebenso wie תָּבוֹאָה. Zu „Werk Jahves“ (= Plan des Heiligen Israels) vgl. V. 12. **20** Das vierte Wehe ergeht über die Verdreher der sittlichen Grundbegriffe. An sich haben wir hier nur zwei Grundbegriffe, nämlich gut und böse. Licht und Süßigkeit, Finsternis und Bitterkeit bezeichnen zwar nicht dasselbe wie Gutes und Böses, aber sie fassen doch dieselben Begriffe gut und böse unter bestimmten Gesichtspunkten auf. Das Gute ist Licht, weil es an sich rein und glänzend ist.

Das Böse ist Finsternis, weil es von finsterer Natur ist, die Finsternis liebt und der Strafmacht der Finsternis verfällt (Delitzsch). Das Gute ist süß, weil es den Menschen innerlich anzieht und zuletzt heilsame Folgen nach sich zieht. Das Böse ist bitter, weil es, obwohl sinnlich angenehm, im tiefsten Herzen Ekel und Abscheu bereitet und in seinen Folgen bitteres Wehe herbeiführt. Die Sophisten verstehen es nun, das Gute auf Grund täuschender Äußerlichkeit zu verdächtigen und das Böse mit einem lichten, anziehenden Schein zu umgeben. **21** Das fünfte Wehe ist gegen die gerichtet, welche der eigenen Weisheit folgen. In ihren Augen und gegenüber ihrem Gesicht = nach eigener Ansicht. Sie gebrauchen bei Entscheidung wichtiger Fragen nur ihre Ansicht und Klugheit; für fremde Belehrung sind sie unzugänglich. Ohne Zweifel denkt der Prophet an die Belehrung, die er im Auftrage Gottes gibt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er jene Politiker im Auge hat, welche auf ihre Staatsklugheit bauen, aber vom Propheten keine Weisung entgegennehmen wollen. Von solchen Staatsmännern lesen wir 28, 9. 10; 29, 14; 30, 10. 11 und 31, 1. 2: sie schalten Gottes Allwissenheit, Allmacht und Weisheit aus, während Isaias eine Politik der Ruhe und des Gottvertrauens vertritt, da Jahve den Umschwung herbeiführen werde. **22** Das sechste Wehe bedroht die saufenden und bestechlichen Richter. Über die Zecher ist schon in V. 11. 12 ein Wehe ausgesprochen. Es ist nicht anzunehmen, daß der Prophet sich wiederholt. Es muß also V. 22 an besondere Zecher gerichtet sein, sei es, daß V. 22 ein eigenes Wehe bildet oder mit V. 23 eng verbunden ist. Im erstern Falle könnten in V. 22 die Militärs gemeint sein (Orelli). Aber diese sind doch schon in den allgemein gehaltenen V. 11. 12 getroffen, zumal in V. 22 ein zweiter Fehler dieser Kriegshelden nicht genannt wird. Daher scheint es mir wahrscheinlicher zu sein, daß V. 22 und 23 eng zusammengehören, und die zechenden Richter vom Wehe bedroht werden. Sie werden spöttisch Helden und tüchtige, tapfere Leute genannt; sie sollten es im Widerstand und Kampf gegen Unrecht und Gewalttat sein, sie sind es aber im (ל relationis) Weintrinken und Mischen von Rauschtrank. Der Wein wurde mit Wasser und Gewürz gemischt. Durch Zusatz von Wasser wurde er mundgerecht und wohlschmeckend. Darauf könnte sich ihre Geschicklichkeit beziehen. Wahrscheinlicher ist aber Mischung mit Gewürz gemeint. Dadurch wurde der Wein feurig und schwer. Die Herstellung forderte Kenntnis und Erfahrung. Darin waren sie wohlbewandert und tüchtig. **23** Wenn sie von diesem Wein benebelt waren oder durch eine hohe Bestechungssumme Aussicht auf ein solennes Saufgelage hatten, waren sie bereit, Unrecht und

Recht zu verdrehen. Statt צדיקים ist der Sing. zu lesen, vgl. die Zeugen in BH und ממנו, das sonst distributiv erklärt werden muß. הֵסִיר (סור) = entfernen von, einem entziehen. Der Akkus. עֵקֶב = zum Lohn für, wegen. 24 Das dritte bis fünfte Wehe hatte keine Strafsentenz, nun folgt beim sechsten Wehe mit לָכֵן eine besonders harte. Wie Feuerszunge (= züngelndes Feuer) Stoppeln frißt: קַשׁ ist Objekt und לְשׁוֹן אֵשׁ ist Subjekt zum Inf. constr. אכל; das Objekt steht voraus wie 20, 1. Das Bild ist daher genommen, daß die stehengebliebenen hohen Stoppeln zur Düngung des Ackers verbrannt wurden. Durch mehrmals wiederholtes שׁ will der Dichter vielleicht das Knistern der Flamme nachbilden. Im zweiten Teil des Vergleiches wird statt inf. constr. mit verb. fin. יִרְפָּה fortgefahren. Dürres der Flamme: stat. constr., לֶהָבָה ist gen., daher: Dürres der Flamme gehörig oder übergeben; nach Delitzsch könnte להבה auch ein accus. loci sein. Die Fortsetzung des Vergleiches im Nachsatz könnte lauten: so gierig und vollständig sollen sie vom Verderben verzehrt werden; statt dessen wird ein neues Bild gewählt, das ebenfalls die Auflösung in Staub und Asche ausdrückt. Eine Pflanze oder ein Strauch vergeht: die Wurzel vermodert in der Erde (vgl. OrLz VII 337), infolgedessen wird die Blüte, d. i. alles was aus der Wurzel bis zur Blüte emporgewachsen ist, sich in Staub wandeln und im Wind davonfliegen. Diese Vernichtung wird eintreten, weil sie usw. Es werden nicht einzelne Sünden aufgezählt, sondern allgemein die Verwerfung der Thora Jahves und die Verlästerung seines Wortes als Grund der Vernichtung angegeben. Unter Thora Jahves können die Weisungen der Propheten zur Gerechtigkeit und die Thora des Moses (Dt 31, 24) verstanden sein. Unter die Verlästerung des Wortes des Heiligen Israel wird auch V. 19 fallen.

Mit V. 25 beginnt etwas Neues, das zum Vorhergehenden nicht paßt. Condamin hat 5, 24. 25 als Strophe nach 9, 16 eingesetzt. Dem kann ich nicht zustimmen. In 5, 24 stehen Imperfekta (יהיה, יעלה), in V. 25 Perfekta und Imperfekta konsek. (חרה, ויט, וירגזו, ותהי). Freilich auch in 9, 12—16 stehen Perfekta und Imperf. konsek. (V. 12—15) und Imperf. (V. 16), aber in umgekehrter Folge wie V. 24. 25 (vgl. 9, 16). Deshalb glaube ich, daß 24 und 25 nicht zusammen gehören. V. 25 bildet wahrscheinlich das Fragment einer Strophe, die zu 9, 7—20 gehört. Über V. 26—30 sind die Meinungen sehr geteilt. Condamin meint, daß V. 26—30 wegen der Ähnlichkeit zwischen 5, 30 und 8, 22 zu Kap. 8 gehöre. Die Ankündigung des Einfalls der Assyrer würde vor 8, 21 einigermaßen passend sein, aber der Übergang von 8, 20 zu 5, 26 ist unverständlich. Duhm faßt V. 26—30 als

Schlußstrophe von 9, 7—10, 4; 5, 25. Das ist nicht unwahrscheinlich, zumal 5, 25 mitversetzt wird und also hier wie dort voraufgeht. Aber 5, 25—30 ist nicht nach 10,4, sondern nach 9, 20 einzusetzen, denn 10, 1—4 ist wahrscheinlich als Fortsetzung von 5, 24 anzusehen. Der Abschnitt paßt an seiner jetzigen Stelle nicht, weil er sich nicht wie die übrigen Strophen von 9, 7—20 auf das ganze Volk, sondern wie die Wehe 5, 8 ff. auf einzelne Volksteile bezieht. Auch steht die Sorge um die Witwen und Waisen nicht im Einklang mit der Verwerfung selbst der Witwen und Waisen 9, 16. Die Versetzung von 9, 7—10, 4 hinter 5, 25 empfiehlt sich nicht, da 9, 7 eine selbständige Rede mit 9,7 als deutlichem Anfang beginnt. **10, 1** חָקַק mag parallel zu כָּתַב „aufzeichnen" heißen, da die Bedeutung festsetzen mehr am Polel haftet (Kittel). Die erweiterte Form חֹקְקִי (Idc 5, 15), meist als Nebenform von חֹקְקִי mit abnormer Abschwächung des u zu i erklärt, ist wohl vielmehr auf eine qitl-Form חִק zurückzuführen (Ges.[26] § 93bb). אָוֶן und עָמָל sind synonym: Unheil, Heilloses. Statt יְמַכְתְּבִים erwartete man ein dem חֹקְקִי entsprechendes Nomen im stat. constr. zu עָמָל, so daß כָּתַב parallel zu הַחֹקְקִים und dessen Fortsetzung im verb. fin. wäre. Kittel sieht darin ein Appositum zum Subjekt. Meistens wird es als ein zu הַחֹקְקִים paralleles Partizip übersetzt, nach welchem sich das Rel. אֲשֶׁר von selbst ergänzt. כתב pi. = eifrig schreiben. Es ist zu beachten, daß das Wehe nicht über die Schreiber als solche ergeht, sondern insofern sie heillose Verordnungen aufzeichnen. **10, 2** Welches deren Inhalt ist, lehrt V. 2. Es handelt sich nicht um in schriftlicher Form erteilte Gerichtsentscheidungen, die man damals auch noch gar nicht kannte, sondern um Bestimmungen, welche dazu dienen sollten, das Recht zugunsten der Erlasser zu beschränken. נטה hiph.: jemanden abbiegen lassen oder verdrängen. דִּין: Gericht = Rechtsverfahren, Rechtsweg. Den kleinen, geringen Leuten, die sich selbst nicht wehren konnten, wurde der Rechtsweg, der ihnen Hilfe bringen konnte, erschwert oder verwehrt, so daß die Volksobern, die den Gewinn in der Tasche hatten, unbehelligt blieben. Der Vergleich mit Jer 8, 8 legt uns die Annahme nahe, daß das die Armen, die Witwen und Waisen schützende Gesetz Jahves (vgl. Dt 24) von ungerechten schriftlichen Ausführbestimmungen umgeben war, die habsüchtige Volksobern ihm beigefügt hatten. Daraus ergibt sich indirekt, daß das Gesetz Jahves auch selbst, d. i. die echten Rechtsforderungen, zur Zeit der Niederschrift unserer Weissagung schriftlich vorhanden war. **10, 3** Voraufgeht: Wehe euch, die ihr das und das getan. Der Prophet fährt fort: Und was wollt ihr tun am Tage der Heimsuchung? ל ist temporal

wie 7, 15. 17. In פְּקֻדָּה mag eine Anspielung an die mit Strafheimsuchung verbundene Besichtigung liegen, welche ein פָּקִד an den פְּקוּדִים vornimmt (vgl. Kittel, Duhm). ל vor שׁוֹאָה = Katastrophe, Sturm ist wieder temporal; אֲשֶׁר fehlt. Der Sturm aus der Ferne (vgl. 5, 26) weist auf die Assyrer hin. נוס על ל: prägnante Konstruktion = auf wen wollt ihr euch fliehend und hilfesuchend stützen? Und wohin (= welcher Hut) wollt ihr überlassen euren (schwerwiegenden, glänzenden) Reichtum? 10, 4 Flucht, Hilfe, Rettung des Reichtums gibt es nicht; nur hinsinken wird man unter Gefangene. בִּלְתִּי hat viele Erklärungen gefunden. Duhm und Marti bevorzugen die von Euting und de Lagarde aufgebrachte Deutung: Beltis (= Isis) bricht zusammen, gebrochen ist Osiris = בִּלְתִּי כֹרַעַת תַּחַת אֹסִיר. Das setzt voraus, daß die ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris damals in Israel (in Jerusalem, denn 10, 1—4 gehört zu 5, 8—24) verehrt wurden. Beweise dafür gibt es nicht; auch der folgende Satz, weil ganz unvermittelt, ist dieser Deutung nicht günstig. Früher übersetzte man בִּלְתִּי wie Nm 11, 6 mit „außer daß“, indem man aus dem voraufgehenden Satze ein eingeschlossenes „nichts bleibt übrig“ davor ergänzte. E. König III § 353d schlägt vor בלתי = nonne? Im Lexikon erklärt er בלתי: mit Nichtexistenz d. h. mit Ausschluß jedes andern Dinges, ausschließlich, nur. Ich wähle diese Übersetzung „nur“, weil sie im Zusammenhang leicht verständlich ist und keiner ergänzenden Worte bedarf. Statt כָּרַע — Perfekt zum Ausdruck der Gewißheit — wird dem תעשׂו und den folgenden Imperfekten entsprechend יִכְרַע, dessen י nach בלתי ausgefallen ist, zu lesen sein. תַּחַת ist schwer verständlich; Kittel erklärt: am Orte von; so kommt es oft vor, aber stets auf das Subjekt bezogen; Orelli: dem Sinne nach = בְּתוֹךְ Ez 32, 20. Wenn die oben befürwortete Versetzung von 10, 1—4 nach 5, 24 richtig ist, muß die zweite Vershälfte von 10, 4 hinzugefügt sein, als 10, 1—3 die heutige Stellung nach 9, 20 eingenommen hatte.

Abfassungszeit. Obwohl Kap. 5 ein selbständiges Stück ist, so steht es doch zu Kap. 2—4 in augenscheinlicher Beziehung und hat seine Stelle im Text mit Recht erhalten. Das Bild vom Weinberg (3, 14) wird in Kap. 5 zur Parabel gestaltet. Die Ungerechtigkeit der Gerichtsherrn wird sowohl 3, 14. 15 als 5, 7. 23; 10, 2 gerügt. Die Hoffart und Üppigkeit der Frauen 3, 16 findet ihr Gegenstück in der Habsucht und Schlemmerei der Männer (5, 11 ff.). Der Prophet geht also von denselben sittlichen Verhältnissen aus wie bei der Abfassung von Kap. 2—4. Es ist deshalb für Kap. 5 dieselbe Abfassungszeit wahrscheinlich. Noch sicherere Vermutungen können wir auf 10, 3a (ממרחק) und 5, 26 ff. stützen.

Hier wird die assyrische Gefahr in die Nähe gerückt. Der Prophet nennt aber das Volk noch ebensowenig wie Amos (6, 14) mit Namen. Er kennt es zwar, weil es mit dem Nordreich unter Menahem schon in Berührung getreten war, aber die Schilderung 5, 26 ff. ist ideal; für Juda lebt es noch in der Ferne; assyrische Kriegsmethode ist noch nicht bekannt. Das weist auf die Zeit vor 735, als Achaz den König von Assur noch nicht zu Hilfe gerufen, und Isaias das Gericht durch Assur (7, 17 ff.) noch nicht verkündet hatte.

4. Die Berufungsvision 6, 1—13.

6, 1 Im Todesjahr des Königs Ussijahu sah ich den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen, und seine Schleppen füllten den Tempel. 2 Seraphim standen vor ihm, ein jeder mit sechs Flügeln, mit zweien bedeckte er sein Angesicht, mit zweien bedeckte er seine Füße, und mit zweien flog er. 3 Und immerfort rief einer dem andern zu und sprach:

Heilig, heilig, heilig
ist Jahve der Heerscharen,
voll ist die ganze Erde von seiner Herrlichkeit.

4 Und es erbebten die Grundlagen der Schwellen von dem Schall der Rufenden, und das Haus füllte sich mit Rauch. 5 Da sprach ich:

Wehe mir, ich bin verloren,
denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen,
und inmitten eines Volkes mit unreinen Lippen wohne ich,
denn den König, Jahve der Heerscharen, haben meine Augen gesehen.

6 Da flog zu mir einer von den Seraphim mit einer Glühkohle in seiner Hand, die er mit einer Zange vom Altar genommen hatte. 7 Und er berührte damit meinen Mund und sprach:

Siehe, dieses hat deine Lippen berührt,
damit weicht deine Schuld, und deine Sünde wird getilgt.

8 Da hörte ich die Stimme des Herrn, der sprach:
Wen soll ich senden?
und wer wird für uns gehen?

Da sprach ich: Hier bin ich, sende mich! 9 Da sprach er: Geh und sprich zu diesem Volke:

Höret immerzu, doch verstehet nicht,
sehet immerzu, doch erkennet nicht!
10 Verstocke das Herz dieses Volkes,
seine Ohren mache taub und seine Augen verklebe,
Daß es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre,
und sein Herz einsichtig werde, sich bekehre und Heilung erfahre.

11 Da sprach ich: Bis wann, Herr? Da sprach er:
Bis dahin, daß verheert sind
und ohne Bewohner die Städte,
Und die Häuser menschenleer,
und der Boden zur Wüste verheert ist,
12 Bis Jahve die Menschen in die Ferne geschickt,
und groß geworden ist die Verödung im Lande.
13 Und ist noch ein Zehntel darin übrig,
so soll es wieder der Vernichtung anheimfallen,
Gleich einer Terebinthe und einer Eiche,
von der beim Fällen nur ein Wurzelstock stehen bleibt:
heiliger Same ist ihr Wurzelstock.

Die Vision, die im Kap. 6 beschrieben wird, fällt in das Todesjahr des Königs Ozias (737 nach Šanda II 180). Die neuern Exegeten sind wohl einstimmig der Ansicht, daß unser Kapitel die Berufung des Isaias zum Prophetenamte erzählt. Die früheren Meinungen, daß Kap. 6 eine spätere Vision darstelle, sind abgetan. „Die Reinigung der Lippen, die Entsündigung, die ganz allgemein lautende Frage Gottes, das Anerbieten des Propheten, diese allgemeine Sendung zu übernehmen, die allgemein lautende Norm über den Mißerfolg und die Gerichtsverhängung in den denkbar weitesten Umrissen — alles das macht den Eindruck einer ersten Vision. Er wird verstärkt durch die Wahrnehmung, daß sie grundlegend ist auch für die voranstehenden Reden." „Aber warum steht sie denn nicht am Anfange?" (Knabenbauer 111). Eröffnen konnte Isaias seine Tätigkeit mit dieser Rede nicht, wie aus dem düstern Inhalt hervorgeht. Die geeignetste Zeit der Veröffentlichung war die Anfangszeit des Achaz, etwa das Jahr 735. Hier erklärt sie die Erfolglosigkeit der bisherigen prophetischen Predigt, und anderseits leitet sie die noch schlimmern Erscheinungen ein, die sich bereits anbahnten und unter Achaz hervortreten sollten. Das Kapitel ist in Prosa und Poesie geschrieben. Schon P. Schegg hat die poetischen Verse im Druck kenntlich gemacht. Zu den poetischen Teilen gehören V. 3b. 5b. 7b. 8b. 9b. 10. 11b. 12. 13. Im einzelnen kann die Abtrennung der Stichen zweifelhaft sein, aber im allgemeinen dürfte die dichterische Form feststehen. Gegen die vier Stichen von V. 5b erhebt Condamin das Bedenken, daß der zweite und dritte Stichos parallel sind, aber verschiedenen Versen angehören müßten. Der Dichter hat also den gewöhnlichen Parallelismus verlassen. Die Vision ist nicht die Einkleidung einer Idee, etwa des Entschlusses zum Prophetenamte, sondern ein geschichtlicher Vorgang, durch den der Prophet von Gott zu

seinem Amte berufen wurde. Das, was der Prophet sah und hörte, war also Realität. Deshalb brauchen wir aber nicht anzunehmen, daß Bilder und Leute dem äußern Auge und Ohr dargeboten wurden; die Geschichtlichkeit ist gewahrt, wenn der Prophet, der etwa im Tempelvorhof um die Rettung seines Volkes betete, von Gott her Einwirkungen auf sein inneres Auge und Ohr erfuhr, wobei er in Ekstase fiel, so daß die äußeren Sinne keine Eindrücke mehr empfingen. Daß der Prophet in den irdischen Tempel hineinschaut und die Vision im Heiligtum oder Allerheiligsten sich vollziehen sieht, scheint mir unwahrscheinlich (vgl. V. 1). היכל V. 1 und בית V. 4 gehört zur Vision selbst. Der Prophet kann zu Hause geweilt haben. Wenn er sich aber am Tempel aufhielt, so war jedenfalls die ganze Szenerie, die sich dem innern Auge des Propheten eröffnete, eine überirdische. Die Ausdrücke freilich, mit denen er das Gesehene beschreibt, sind der irdischen Vorstellungswelt entlehnt.

Der Inhalt und die Gedankenfolge sind klar und durchsichtig. 1. V. 1—4. Der Prophet sieht Jahve auf einem erhabenen Throne sitzen, während Seraphim ihn dreimal heilig preisen. 2. V. 5—7. Des Propheten Angst darüber, daß er Gott geschaut, wird behoben durch Reinigung von seinen Sünden, die ein Seraph vornimmt. 3. V. 8—13. Der Prophet erhält nun von Jahve die Sendung und den Auftrag zum Predigtamt, in dessen Ausübung er die Vernichtung des verstockten Volkes bis auf einen heiligen Rest verkünden soll. Die Verse 1—4 schildern den Ort und die auftretenden Personen, bei deren Anblick der Prophet seine Unwürdigkeit erkennt, die dann beseitigt wird (V. 5—7). V. 8, der uns den von Sünden gereinigten und zur Amtsübernahme bereitwilligen Propheten vorführt, verbindet V. 1—7 mit V. 9—13, die den Auftrag zum Prophetenamt enthalten.

1 Der Tod des Ozias fällt in das Jahr 740 (737). Das laufende Regierungsjahr wurde dem König, auch wenn er am Ende desselben (im Herbst) gestorben war, zugerechnet, so daß der Prophet nach dem Tode des Ozias und doch noch in dessen Todesjahr aufgetreten sein könnte. Wegen 1, 1 scheint er noch zu Lebzeiten des Ozias gewirkt zu haben. וָאֶרְאֶה: ähnlich wie hier beginnt der Prophet Micha 3 Rg 22, 19 seine Rede: „Ich sah Jahve auf seinem Throne sitzen und das ganze Himmelsheer zu seiner Rechten und Linken bei ihm stehen.“ Das konsek. ו mit Imperf. אראה knüpft an die Zeitbestimmung der Vergangenheit an, wie das konsek. Perf. 16, 14 an eine Bestimmung der noch kommenden Zeit. Seine Schleppen oder Säume (שׁוּל) d. h. die Enden des lang herabwallenden Gewandes — je länger desto vornehmer — be-

deckten den ganzen Raum des הֵיכָל. שׁוּל wird gewöhnlich mit Schleppe oder Saum übersetzt und das Suffix auf Adonai bezogen. Hehn (B. Z. XIV 15—21) hat wahrscheinlich gemacht, daß שׁוּל den untersten Teil bedeutet, שׁוליו also, wie Vulg. ea quae sub ipso erant lehre, seinen d. i. des Thrones untersten Teil d. i. die Wolke oder den Feuerschein mit Rauch, worauf der Thron stand (vgl. *δόξα* der LXX). Es ist aber dann auffällig, daß der Rauch V. 4 noch einmal erwähnt wird, und daß der Zustandssatz (וְשׁוליו) die Beschreibung Jahves (vgl. לוֹ V. 2) stark unterbricht. הֵיכָל ist nicht der irdische Tempel, sondern die himmlische Gotteswohnung, wie Mich 1, 2. 3 lehrt. Šanda II 249 verweist היכל = Tempel in die jeremianische oder wenigstens nachjesajanische Zeit. Bei Isaias sei היכל das Heilige und הבית das ganze Gebäude. Jahve throne im Allerheiligsten; die Schleppen seines Gewandes reichten durch die offene Tür bis ins Heilige; der Prophet stehe im Heiligen oder in der Vorhalle. Da an unserer Stelle היכל die himmlische Wohnung bezeichnet, so kann der Prophet bei היכל und הבית V. 4 nur an einen Raum denken, in welchem er selbst ebenfalls steht, sowie der Rauchaltar. 2 שְׂרָפִים: Wir haben allen Grund von Isaias eine treue Wiedergabe des Geschauten zu erwarten. Darum sind die Seraphim nicht Gestalten, die der Prophet aus der Volksvorstellung entlehnt und in die Vision hineingestellt hat, sondern Gestalten, die in der von Gott gekommenen Vision vorhanden waren. Sie heißen Seraphim, haben Scheu und Ehrfurcht vor Gottes Heiligkeit und preisen sie. Sie haben einerseits Gesicht, Stimme, Hände, Füße, also Menschengestalt, anderseits Flügel, also etwas vom Tiere. Der Name Seraphim erinnert an die Seraphim-Schlangen in der Wüste (Nm 21, 6—9), an deren giftigem Biß die Israeliten starben; wer den שָׂרָף V. 8, den Moses aus Erz gemacht und an einer Stange befestigt hatte, anschaute, blieb am Leben; ein Nachbild der ehernen Schlange, das kultisch verehrt wurde, existierte noch zu Ezechias' Zeiten, es wird gesagt: im Tempel, aber geschrieben steht das nirgends (vgl. Šanda zu 4 Rg 18, 4). Der fliegende Seraph erinnert an שׂרף מעופף 14, 29; 30, 6; fliegende Schlangen oder Drachen sind ein Erzeugnis der Volksphantasie, das sich aus den in Arabien und Ägypten vorkommenden Baumschlangen, die sich mittels der Zweige von einem Baum zum andern bewegen (E. König Lexikon), gebildet hat. Hat denn nun Isaias an diese Schlangen gedacht und die Wesen an Gottes Thron deshalb, weil sie eine schlanke schlangenartige Gestalt hatten und fliegend sich fortbewegten, Seraphim genannt? Das meiste spricht dagegen. Die Seraphim des Propheten sind persönliche Wesen mit menschlicher Gestalt. Mit einer Schlange haben sie

außer der schlanken Gestalt nichts gemein, insbesondere haben sie keinen Schlangenleib. Sie haben freilich Flügel gleich Tieren, aber das berechtigt nicht zu der Folgerung, daß Isaias an fliegende Schlangen gedacht habe. Gemeinsam ist nur der Name. Die Schlangen der Wüste heißen Seraphim, vielleicht von שָׂרַף = verbrennen, weil ihr giftiger Biß Brennen verursachte. Einer unserer Seraphime brennt mit einer Glühkohle die Sünden des Propheten weg; obgleich diese Handlung nur eine einmalige ist und das Verhältnis der Seraphim zum dreimal Heiligen nicht direkt wiedergibt, so könnte doch der Name sich darauf stützen, weil aus dem Wegbrennen ihr Verhältnis zur Unreinheit einer- und zur Heiligkeit anderseits sich am besten ergibt; also Seraphim = Verbrennende, Läuternde. Jedenfalls ist diese Ableitung besser als die von arabischem šarafa (šarufa) = hoch, geehrt sein, da hebr. שָׂרַף intransitive Bedeutung nicht besitzt, und der Name „Edler, Fürst" das Wesen und Wirken der Seraphim in der Vision nicht wiedergibt. — עֹמְדִים ist nach יעופף, das den Zustand des Fliegens oder Schwebens ausdrückt, zu erklären = schwebend stehen. ממעל לו: man übersetzt: vor ihm, eigentlich: über ihm, weil die Seraphim, die Jahve umschwebten, ihn ein wenig überragten, weil er auf dem Throne saß. Delitzsch: sie standen oberhalb seiner d. h. über dem Gewande, das den Tempel füllte. Der Dual כְּנָפַיִם, weil es sich um drei Flügelpaare handelt; das Distributiv je sechs ist doppelt: durch Wiederholung der Zahl und durch לאחד ausgedrückt. Die Imperfekta יכסה und יעופף stehen zum Ausdruck dessen, was der Prophet die Seraphim fortwährend tun sah. Mit zwei Flügeln bedeckten sie ihr Angesicht, weil sie den Herrn nicht anzuschauen wagten; vgl. Moses und Elias, die bei einer Theophanie ihr Gesicht verhüllen Ex 3, 6; 3 Rg 19, 13. Mit zwei Flügeln bedeckten sie ihre Füße, um ihre Blöße vor den Augen Gottes zu verhüllen (Ez 1, 11); daß Füße Schamteile bedeutet, ist nicht sicher (vgl. E. König Lexikon). Daß die Seraphim Schwellenhüter seien und als Hausgötter im südlichen Reich gegolten hätten, wird von Duhm und Marti angenommen, aber die vielen vielleicht, die dazu notwendig sind, machen die Annahme nicht wahrscheinlich. 3 וקרא: perf. cons. zum Ausdruck des oft wiederholten Rufens, vgl. Ges.[26] § 112k. זה אל זה: es war ein Wechselgesang; wenn der erste Chor das Loblied vollendet hatte, setzte der zweite ein und wiederholte es, und so immerfort. Der tiefste Grund für das dreimalige Heilig ist nach der Erklärung der christlichen Theologie die Trinität, wenn auch Isaias deren Erkenntnis nicht daraus geschöpft haben muß. Sonst dient die Wiederholung eines Wortes zum Ausdruck der Emphase (Ez 21, 32): absolut heilig. Heilig ist Gott, insofern

er alles Irdische überragt und von allen sittlichen Mängeln unberührt ist. Die Heiligkeit ist innere (vor allem ethische) Vollkommenheit; wenn sie nach außen hervortritt, wird sie zur Herrlichkeit Gottes. Als den unnahbar Heiligen (und Herrlichen) im Himmel preisen Jahve die Seraphim und ebenso als den die ganze Erde mit seiner Herrlichkeit füllenden Gott. Das letztere, das den Seraphim schon Gegenwart ist, gehört in Wirklichkeit der Zukunft an (11, 9; Nm 14, 21), zu deren Herbeiführung Isaias als Prophet des die Heiligkeit bewirkenden Gerichtes mitwirken soll. Daher ist es verständlich, daß Isaias im Klang des Dreimalheilig den Heilsplan Gottes erkannte und aus ihm den Gottesnamen „der Heilige Israels“ (schon 1, 4; 5, 16. 19. 24, die also später als Kap. 6 sind) bildete, der im ganzen Buche 29 mal gebraucht wird. Auch die häufigen Ausdrücke „heiliger Berg, heiliges Volk“ werden unter diesem Gesichtspunkte zu würdigen sein (Knabenbauer). — מְלֹא = Füllung als füllende Masse; die Glorie Gottes ist das, was die ganze Welt erfüllt (E. König Lexikon; vgl. ZatW XXV 218 ff.). 4 Die Übersetzung „Grundlagen (אַמָּה) der Schwellen (סַף)“ ist zweifelhaft. Wenn sie richtig ist, so muß doch wohl der Prophet, der nur von Schwellen spricht, in der Vision in der Nähe der Eingangsschwelle des himmlischen Palastes gestanden und das Zittern derselben gefühlt haben. Die Ursache des Zitterns ist das brausende Rufen der Seraphim; הקורא ist kollektiv zu fassen. Der Rauch, mit dem sich das Haus füllte, kam nicht von dem Kohlenfeuer, das auf dem Altare brannte, sondern von dem auf den Kohlen brennenden Räucherwerk, das sich dort ebenso wie im irdischen Tempel befand. Durch den Rauch wurde die göttliche Herrlichkeit verhüllt. ימלא ist entweder konsekutive Verbalform, die vom ו getrennt ist (E. König § 368h) oder Imperfekt zum Ausdruck der längern Dauer (vgl. Ges.[26] § 107b, der wohl an einen Umstandssatz der Zeit denkt). 5 Peters (ThG III 488) läßt Jahve V. 1—3 in eine Wolke eingehüllt sein, so daß der Prophet die Gestalt nur undeutlich sieht. Nach dem Heilig teilt sich die Wolke und füllt das Haus. Der Herr wird sichtbar. Die Schwellen erbeben, und der Prophet ruft wehe, daß er den Herrn gesehen habe. Mir scheint die ältere Erklärung natürlicher zu sein. Isaias schaut Jahve zuerst unverhüllt. Dann füllt sich der Tempel mit Rauch. Dieser steigt auf von dem Altar, auf dem, wie V. 6 zeigt, ein Feuer brannte. Der Rauch verhüllt Jahve. Nun erst kommt der Prophet zum Nachdenken; er wird sich dessen bewußt, was er zuvor geschaut. Die Richtigkeit dieser Auffassung lehrt auch V. 8: Der Prophet hört nur die Stimme des Herrn. Das erste כִּי, welches אוי begründet, lassen wir im Deutschen aus.

נִדְמֵיתִי (niph. von דמה = still werden) = ich bin vernichtet, verloren; für die Vorstellung des Propheten ist das vollendete Tatsache, daher Perfekt, vgl. ὄλωλα und perii. נמסתי (ZatW XXVII 57) zu verbessern ist unnötig. נִדְמֵיתִי wird dann durch doppeltes כִּי begründet: 1. Weil ich unreine Lippen habe und daher zum Lob des hl. Gottes unfähig bin. Es steckt darin der allgemeine Gedanke: weil ich unrein, sündhaft bin. Der Prophet gibt dem allgemeinen Gedanken die spezielle Form, weil er Wesen vor sich hat, die mit reinen Lippen Jahve preisen (vgl. Soph. 3, 9). Unreinheit der eigenen Lippen verstärkt er durch den Hinweis auf seine Solidarität mit einem Volke, das ebenfalls unreine Lippen hat. 2. Der Prophet hält sich für verloren, weil er den König Jahve mit seinen Augen geschaut hat. Der Mensch, der Gott sieht, muß sterben (Gn 32, 31; Ex 19, 21; 33, 20; Idc 13, 22). Isaias hat Jahve gesehen, wie Nr. 2, und zwar als sündhafter Mensch, wie Nr. 1 ausführt, darum fürchtet er den Tod. 6 Die Unreinheit, die der Prophet mit erschreckender Gewißheit an sich erkannt hat, soll behoben und seinen Lippen ein göttlicher Auftrag gegeben werden. Darum fliegt zu ihm ein Seraph, mit einer רִצְפָּה in der Hand. Wohl gab es in den als Backöfen dienenden Krügen oder Schüsseln erhitzte Kieselsteine, auf denen der Teig gebacken wurde, aber kaum auf den Altären. Darum ist die Übersetzung Glühkohle vorzuziehen. An רִצְפָּה schließt sich der Relativsatz ohne אֲשֶׁר. 7 וַיִּגַּע: und er berührte damit; „damit" ist hinzugefügt wegen des Kausativs. זֶה mask. trotz רִצְפָּה, auf das es sich bezieht; daher neutrisch = dieses. Der Mund wird berührt, weil der Prophet die Unreinheit seiner Lippen V. 5 beklagt hatte. Außerdem ist die Lippenreinigung speziell Vorbereitung auf das Amt, das Isaias zum Sprecher Gottes gegenüber dem Volke macht. Die Berührung des Mundes mit der Glühkohle hat zur Folge, daß die Schuld weicht und die Sünde getilgt wird. וְסָר ist also konsekut. Perfekt, das sich, sobald ו davon getrennt wird, im Imperfekt תְּכֻפַּר fortsetzt (vgl. Ges.[26] § 112x). Die Reinigung vollzieht sich unter Anwendung eines äußern Zeichens, das die begleitenden Worte erklären. Das äußere Zeichen drückt den innern Vorgang der Sündentilgung symbolisch aus, da das Feuer nach israelitischer Anschauung reinigende Kraft besitzt (Mal 3, 2 f.). Daß der Seraph im Auftrage Gottes und durch dessen Kraft die Sündenreinigung vollzieht, wird angedeutet 1. generell durch die untertänige Stellung, die der Seraph Jahve gegenüber einnimmt; 2. speziell durch die ehrfurchtsvolle Lobpreisung des absolut Heiligen, vor dessen Majestät der Prophet erbebt; 3. durch die Kohle vom Altare Jahves. 8 Nachdem Isaias von Sünden rein geworden ist, darf er in Gottes Nähe weilen

und kann in seinem Dienste tätig sein. Er soll sich aber freiwillig dazu anbieten. Darum ertönt die Stimme Gottes, die sich zwar nicht unmittelbar an ihn wendet, aber von ihm gehört werden will. Umstritten in der Frage des Herrn ist לָנוּ. Die Situation erinnert an 3 Rg 22, 19. 20: Ich sah Jahve auf seinem Throne sitzen und das ganze Himmelsheer zu seiner Rechten und Linken bei ihm stehen. Und Jahve sprach: Wer will Achab betören? usw. Darnach läge weder plur. majestaticus (vgl. אשלח), noch ein Plur. der Selbstaufforderung (vgl. Gn 1, 26), noch eine Andeutung der Mehrpersönlichkeit Gottes wie V. 3 vor, sondern Jahve faßt sich mit den ihn umgebenden Seraphim in לָנוּ zusammen, ohne sie aber in die von ihm allein ausgehende Sendung (אשלח) einzubeziehen. Daher לָנוּ = für uns d. h. für unsere Zwecke. Der Zweck der Seraphim ist in ihrem Lobgesang V. 3 ausgesprochen: die Verherrlichung Jahves im Himmel und auf Erden. Darin stimmt das Ziel der Engel mit der Absicht Gottes überein. Der Bote, den Jahve senden will, soll zunächst für diesen allgemeinen Beruf bestimmt sein. So mußte Isaias die Frage auffassen. Er zögert keinen Augenblick. Wir hören sein freiwilliges und freudiges Angebot: Hier bin ich, sende mich. Er ist bereit und erwartet den göttlichen Auftrag, der im folgenden den besondern Umständen seines Wirkungskreises entsprechend näher umschrieben wird. — Der Plur. der Selbstberatung, der für לָנוּ in Frage kommen könnte, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil der Wechsel von ich auf uns zu schnell erfolgt. **9** Vers 9 enthält den göttlichen Auftrag. Aus „dieses Volk oder das Volk da“ hört man den Unwillen Gottes heraus; das freundliche „mein Volk“ ist vermieden. „Dieses Volk“ umfaßt nicht bloß Juda, sondern auch Israel; auch für das Nordreich erhält Isaias Sendung und Auftrag (vgl. 9, 7 ff.). Die den Imperativen nachgesetzten absoluten Infinitive drücken das stets fortgesetzte Hören und Sehen aus. Die Imperfekta mit אַל besagen, was Gottes Wille ist: Das Volk soll die Predigt des Propheten hören, aber einsichtslos bleiben; es soll die Werke Gottes (5, 12. 19) d. i. seine Gerichte sehen, aber unverständig bleiben. Diesen Willen Gottes soll Isaias dem Volke kundtun. **10** Dreierlei soll der Prophet tun: er soll a) das Herz als Sitz des Verstandes fett d. i. unempfänglich, verstockt machen, b) die Ohren schwer- (hörig) oder taub machen, c) die Augen bestreichen (שעע imp. hiph.) oder verkleben d. i. blenden oder blind machen. Die dann folgenden fünf Zwecke werden durch פֶּן eingeleitet; das darin liegende „nicht“ geht auf drei Imperfekta und zwei konsek. Perfekta. רָפָא, mit לְ statt Akkusativ, hat zum Subjekt „man“. — Die Verse 9. 10 haben Anstoß erregt, weil sie der Heiligkeit Gottes

widerstritten, da Gott das Böse nicht wollen könne. Der Anstoß ist gefunden in den Imperfekten mit אל V. 9 und in den drei Imperativen Hiphil mit der folgenden negativen Finalkonjunktion פן V. 10. Die prophetische Predigt soll nach Gottes Willen darauf hinauslaufen, das Volk zu verstocken, also noch mehr Gott zu entfremden als es schon ist. Verstocke das Herz dieses Volkes: das kann im Zusammenhange nicht heißen: bewirke direkt in ihm die Verstockung, sondern: predige, damit sie sich verstocken. Kann denn die Verstockung in der Absicht Gottes liegen? Die Verstockung des Volkes ist eine freigewollte und selbstverschuldete. Als solche nimmt sie Gott in den Bereich seiner Absichten auf. Sie wird ihm zur sittlichen Begründung des Strafgerichtes, das er über das Volk verhängt (V. 11. 12), um eine Erneuerung des Volkes herbeizuführen (V. 13). Was hier als Gottes Plan hingestellt wird, entspricht den sittlichen Erscheinungen, die in den Umwandlungsprozessen von Menschen und Völkern hervorzutreten pflegen. Menschen, welche Offenbarung oder Religion entschieden ablehnen, werden durch religiöse Wahrheiten und Tatsachen, die ihnen entgegengehalten werden, nicht umgestimmt, sondern eher in ihrer Meinung bestärkt. Abgewiesene Gnaden pflegen den Willen in der Richtung des Bösen zu bestärken. Was heben und aufrichten könnte und sollte, wird zur Ursache tiefern Falles. Und anderseits wenn die Sünde im Volk den höchsten Grad erreicht, verspricht das Gericht, das unausbleiblich geworden, am ehesten Erfolg. Wenn V. 9—13 in diesem Zusammenhang aufgefaßt werden, bilden sie ein festgefügtes Ganze, in dem der Schluß von V. 13 nicht fehlen darf. Gottes Absicht geht auf Erneuerung und Wiederherstellung, auf die er auch die bösen Wege des abtrünnigen Volkes münden läßt. Die Versuche von Condamin (p. 45 s.), die Hiphil-Imperative zu mildern und die gewollte Verstockung in eine bloß zugelassene zu verwandeln, sind m. E. unnötig, verkennen auch, daß die Zulassung, wie schon Knabenbauer 101 bemerkt hat, nicht bloß eine negative, sondern auch eine positive Seite hat. **11** Bis wann, fragt der Prophet, soll ich die Predigt zur Verstockung des Volkes fortsetzen? Es ist eine ängstliche Frage, aus der die Bitte um Kürzung der Zeit herausklingt. Die Antwort des Herrn lautet: Die Predigt zur Verstockung des Volkes ohne Heilung soll dauern, bis (עד אשר) das vernichtende Gericht hereingebrochen ist; sie soll erst aufhören, wenn (עד אשר אם) das Land verheert und das Volk in die Verbannung geführt ist. שאו und תשאה (kal. und niph. mit derselben Bedeutung) im Sinne des fut. ex. מאין יושב wie 5, 9. **12** Jahve spricht, wenn auch wie oft von sich in der dritten Person. ורחק und ורבה sind wie die beiden vorhergehenden

Verba von „bis“ abhängig. Die Gefangenen, die aus den Städten und Häusern (V. 11) weggeschleppt wurden, werden ins Exil geschickt. Das Subjekt des letzten Satzes עֲזוּבָה ist nach E. König (Lex.) abstrakt-neutrisch gebrauchtes part. pass.: Verlassenheit = Verödung. Orelli: das Brachliegende. 13 Womit wird das übrig gebliebene Zehntel des Volkes, das wieder ins Feuer muß, verglichen? Mit einer stehengebliebenen Terebinthe oder Eiche, die gefällt wird. Von dem Zehntel bleibt dann ein Rest, von dem Baum ein Wurzelstock oder Wurzeltrieb (מַצֶּבֶת), der zum neuen Baume wächst. Die beiden Vergleichsreihen sind also 1. Volksganzes, das durch Krieg und Exil dezimiert wird — Wald, der gefällt wird; 2. übrig gebliebenes Zehntel, das noch einmal der Vernichtung anheimfällt — einzelner Baum, der auch noch gefälllt wird; 3. Rest aus dem Zehntel — Wurzeltrieb, nachdem der Baum gefällt ist. מַצֶּבֶת kann unmöglich der zu verbrennende Stamm als Gegenstück des zu vernichtenden Zehntels sein. Daß solche Stämme durch Feuer vernichtet wurden, wissen wir nicht. Zudem müßte der Satz lauten: so soll es (das Zehntel) der Vernichtung anheimfallen gleich einem Wurzelstamm, der beim Fällen einer Terebinthe übrig bleibt. Sonst würde ja das Zehntel mit den neun Zehnteln des Baumes (בְּאֵלָה) verglichen, da das ein Zehntel des Baumes מצבת erst im Relativsatz an letzter Stelle steht. — Marti sieht V. 12. 13 (einschließlich בָּם) als spätern Zusatz an, der zu V. 11b eine Erklärung gebe; der noch spätere Zusatz, die drei letzten Worte umfassend, wolle dieser Erklärung eine tröstliche Deutung geben. Die Gründe, die dafür angeführt werden, sind von Condamin 47 entkräftet worden, soweit sie nicht die drei letzten Worte betreffen, die auch er für Zusatz hält. Nachdem der Text geändert ist — Condamin liest אֲשֶׁר מְשֻׁלֶּכֶת מַצַּבְתָּם und übersetzt dont le tronc est abattu —, mögen die drei letzten Worte als Zusatz erscheinen, aber der masor. Text gibt in wörtlicher Übersetzung einen guten Sinn (vgl. Duhm). Das Bild von der Eiche und Terebinthe, an denen ein Wurzelstock bleibt, ist im tröstlichen Sinne zu verstehen, auch ohne den letzten Stichos. Marti erklärt: Es wird zugehen wie bei einer Terebinthe und einer Eiche, von denen beim Fällen ein Wurzelstock bleibt d. h. wie man nach dem Umhauen des Baumes auch den Wurzelstock ausrodet, ebenso soll der übrig gebliebene Rest des Volkes ausgerottet werden. Diese Erklärung trifft den Vergleich nicht. Das letzte Zehntel entspricht nicht dem Wurzelstock, der erst im Relativsatz genannt wird, sondern der Eiche, die an erster Stelle steht. Das Zehntel wird so vernichtet, wie eine Eiche umgehauen wird, von der nur ein Wurzelstock bleibt d. h. von dem Zehntel bleibt

ein Rest übrig. Hätte der Prophet sagen wollen, daß von dem Baum nichts bleibt, so hätte er entweder geschrieben: wie eine übrig gebliebene Eiche, die gefällt wird oder: wie ein Baumstumpf, der verbrannt wird. Der letzte Stichos, der den vorhergehenden Gedanken erläutert, kann trotz LXX echt sein. Der Ausfall in LXX erklärt sich vielleicht daraus, daß der Stichos, nachdem die vorhergehende Zeile falsch aufgefaßt, sinnlos geworden war. Den Gedanken, daß ein Rest bleiben werde, hat Isaias in seiner frühesten Zeit ausgesprochen, wie 7, 3 beweist. Wenn Šear-jašub 735 drei Jahre alt war und Šanda und Kugler das Todesjahr des Ozias (6, 1) richtig auf 738 ausgerechnet haben, so hat Isaias den Restgedanken von Anfang an zum Gegenstand seiner Predigt gemacht. Wenn die vorhergehenden Drohungen die Anfügung des tröstlichen Restgedankens unmöglich machten (vgl. Houbigant bei Condamin 44), müßte man alle Verheißungen, die sich unmittelbar an Drohungen anschließen, für spätere Zusätze erklären. — Statt בָּם ist vielleicht בָּהּ wegen מִצְבָּתָהּ zu lesen, dann gingen beide Suffixe auf einen der beiden verglichenen Bäume; vielleicht ist אֵלוֹן zu tilgen.

5. Worte des Propheten aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges 7, 1—9, 6.

a) Das Immanuelzeichen 7, 1—25.

α) Geschichtliche Situation, Isaias und Achaz auf dem Walkerfelde, Versuch des Propheten Gottvertrauen zu erwecken 7, 1—9.
β) Das Immanuelzeichen und seine Bedeutung 7, 10—25.

7, 1 Zur Zeit des Achaz, des Sohnes Jothams, des Sohnes Ussijahus, des Königs von Juda, zog Rason, *der König von Aram, und Pekach, der Sohn Remaljahus, der König von Israel, wider Jerusalem zum Kampf heran,* konnten *aber zum [eigentlichen] Kampf wider es nicht kommen. 2 Als aber dem Hause Davids gemeldet wurde: Aram lagert in Ephraim, da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes vor dem Sturm erbeben. 3 Da sprach Jahve zu Isaias: Geh hinaus zu Achaz, du und dein Sohn Schearjaschub, an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches, nach der Straße am Walkerfeld 4 und sprich zu ihm:*

Hüte dich und bleib ruhig, fürchte dich nicht, und dein Herz verzage nicht
wegen dieser zwei Stummel rauchender Brandscheite,
wenn auch in Zornesglut ist Rason *und die Aramäer und der Sohn Remaljas!*

5 Weil sie *( ) Böses wider dich beschlossen haben:*
6 Laßt uns ziehen wider Juda, es bedrängen *und für uns erobern und den Sohn* Tabels *zum König in ihm machen,*

7 Spricht also der Herr, Jahve:
Nicht kommt's zustande und nicht geschieht's.
8 Denn das Haupt Arams ist Damaskus,
und das Haupt von Damaskus ist Rason.
(Und nach Verlauf von fünfundsechzig Jahren
wird Ephraim vernichtet sein, so daß es kein Volk mehr ist.)
9 Und das Haupt Ephraims ist Samaria
und das Haupt Samarias der Sohn Remaljas.
Wenn ihr nicht glaubt,
so bleibt ihr nicht.

10 Und Jahve redete weiter zu Achaz: 11 „Erbitte dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gott, sei es tief unten in der Unterwelt *oder hoch oben in der Höhe." 12 Achaz aber erwiderte: „Ich mag keins fordern und Jahve versuchen." 13 Und er sprach: „Höret doch, Haus Davids! Ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet? 14 Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und ihn Gottmituns nennen. 15 Dickmilch und Honig wird er essen um die Zeit, da er das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen weiß. 16 Denn ehe der Knabe weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen du dich fürchtest, 17 wird bringen Jahve über dich und über dein Volk und über das Haus deines Vaters Tage, wie sie nicht gekommen sind, seit Ephraim von Juda abfiel (, den König von Assyrien).*

18 Und geschehen wird's an jenem Tage,
da lockt Jahve die Fliege herbei,
(die an den äußersten Flüssen Ägyptens haust,)
und die Biene (des Landes Assur).
19 Und sie alle werden kommen und sich niederlassen
in den Talschluchten und in den Felsspalten
und in allen Dornhecken und auf allen Triften.

20 An jenem Tage wird der Herr abscheren
mit dem Messer, das gedungen ist jenseits des Stromes, ( )
das Haupt und die Schamhaare,
und auch den Bart wird es wegnehmen.

21 Und geschehen wird's an jenem Tage,
da hält man sich eine Kuh und zwei Schafe.
22 (Und wegen der Menge Milch, die sie geben,
wird man von Dickmilch leben.)
Denn Dickmilch und Honig wird essen
jeder, der übrig geblieben ist im Lande.

23 Und es wird geschehen an jenem Tage,
da wird jeder Ort, an dem es [jetzt] gibt
tausend Reben im Wert von tausend Sekeln,
für Dornen und Disteln wird er sein.
24 Mit Pfeil und Bogen kommt man dorthin,
denn Dorn und Gestrüpp ist das ganze Land.
25 Und jeglicher Berg, der [jetzt] mit der Hacke behackt wird,
nicht kommt man dorthin aus Furcht vor Dornen und Disteln,
so wird er den Rindern als Weide dienen und von Schafen zertreten werden.

Das Kapitel zerfällt in drei Teile: 1. V. 1—9. V. 4b—9 ist rhythmisch gehalten. Wir zählen zunächst zweimal drei Fünfheber, dann einmal zwei Vierheber, endlich nach Streichung von V. 8b dreimal zwei Dreiheber. 2. V. 10—17. Schlögl druckt V. 14b. 15 in vier Zeilen, deren Hebungen 5, 3, 3, 5 sind, und V. 16. 17 in je vier Zeilen. Da dieselbe Zeile einmal mit לִדְעָתוֹ 15b und das andere Mal ohne יֵדַע 16b auftritt, so ziehe ich fortlaufenden Druck vor. 3. V. 18—25. Schlögl hat sechs vierzeilige Strophen hergestellt. Man könnte 19c allenfalls in zwei Zeilen zerlegen, aber dann paßt er nicht zu 19b. V. 25b zu streichen scheint mir nicht genug begründet.

Die erfolglose Belagerung Jerusalems fällt zeitlich an das Ende der Ereignisse, die Kap. 7 erzählt. Unmittelbar vor dem Tode Joathams eröffneten Phakee von Israel und Rason (lies mit Schlögl וְרָצִין) von Damaskus, die zusammen mit den Philistern, besonders Askalon und Gaza, und den ostjordanischen Völkern eine Liga gegen Tiglatpileser gebildet hatten, Feindseligkeiten gegen Juda (4 Rg 15, 37). Daß Phakee die assurfreundliche Politik Phakejas, des Sohnes Manahems, aufgab, erklärt sich daraus, daß er gleich Sallum, dem erfolgreichen Verschwörer gegen die Jehudynastie, aus dem Ostjordanlande kam und deshalb zu den Aramäern hielt (vgl. Šanda II 182. 190. 193). Als Achaz, der Sohn Joathams, sich der Liga gegen Assur nicht anschließen wollte, wurden die Feindseligkeiten mit erhöhter Kraft fortgesetzt. Achaz sollte abgesetzt und der Sohn Tab'els, vielleicht ein nach der Herrschaft strebender Judäer, mit der königlichen Würde bekleidet werden. Die verbündeten Könige von Israel und Damaskus setzten ihre Heere in Bereitschaft, um Juda zu überfallen; das war im Sommer oder Herbst 735. Als die erste Nachricht davon nach Jerusalem kam, gerieten König und Volk in große Bestürzung. Achaz rüstete sich zur Gegenwehr. Er besichtigte zunächst die Befestigungswerke außerhalb der Mauern und die Wasserleitung. Isaias ging im Auftrage Gottes zu ihm hinaus und riet ihm, sich ruhig zu

verhalten d. i. den offenen Kampf zu vermeiden und in Jerusalem zu bleiben (vgl. Šanda II 197). Rason und Phakee würden unverrichteter Sache abziehen müssen. Achaz konnte sich aber zu einer Politik des Gottvertrauens nicht emporschwingen, er dachte an assyrische Hülfe. Deshalb wies er den Propheten ab. Dieser gab nun das Zeichen 7, 14ff., das für Achaz einen so drohenden Charakter hatte. Gleichzeitig mit den Aramäern und Israeliten schlugen die Edomiter und Philister los (2 Par 28, 17. 18). Achaz sandte Boten an Tiglatpileser. An der Spitze seines Heeres begab er sich an die Nordgrenze seines Reiches, erlitt aber eine Niederlage (2 Par 28, 5. 6). Er flüchtete hinter die Mauern Jerusalems. Die feindlichen Heere rückten nach (4 Rg 16, 5; Js 7, 1), gaben aber die Belagerung Jerusalems wieder auf, wohl aus Furcht vor der Rache des Assyrerkönigs. Dieser richtete seine Feldzüge 734—732 gegen Israel-Damaskus, eroberte 734 Städte Nordgaliläas (Naphthali), 733 Galaad, 732 Damaskus und Städte auf der Asochisebene in Israel (Sabulon), wo unterdessen Hosea den König Phakee, der nach den Züchtigungen von 734/33 zu den Assyrern übergeschwenkt war, entthront und sich zum König gemacht hatte 732 (vgl. Šanda II 190).

1 וְלֹא יָכֹל: Der Singular müßte wie in עלה auf den König von Aram als die treibende Kraft der Expedition gehen; der Plur. ist wahrscheinlich richtig, vgl. BH. Das zweite עליה dürfte unecht sein. Zur Echtheit des ganzen Verses vgl. Šanda II 197. 2 Als gemeldet wurde, daß das aramäische Heer sich mit dem Israels in Ephraim vereinigt habe und dort lagere, geriet das Haus Davids d. i. der königliche Hof in große Furcht. נָחָה 3 pers. fem. wegen des fem. אֲרָם von נוּחַ vgl. V. 19. נוֹעַ ist inf. constr. statt des gewöhnlichen נוּעַ. Die Entsendung eines aramäischen Heeres nach Edom, mit dessen Hilfe die Edomiter Elath den Judäern entrissen (4 Kg 16, 6), fällt zeitlich vor das Unternehmen der alliierten Könige wider Juda. 3 Als Achaz sein Land bedroht sah, da richtete sich seine Sorge zunächst auf die Hauptstadt: Er besichtigte die Befestigungswerke außerhalb der Mauern und die Wasserleitung. Der Prophet wird von Jahve angetrieben, den König draußen vor der Stadt aufzusuchen. Der Prophet spricht hier von sich in der dritten Person, weil beide Namen: Jesaja und Schearjaschub (= ein Rest bekehrt sich vgl. 10, 20. 21) erwähnt werden sollten. Beide hielten dem König eine eindringliche Predigt ohne Worte: Jesaja repräsentierte Heil, Rettung und wirksamen Schutz, Schearjaschub Gericht über das Land und Vernichtung bis auf einen kleinen Rest. Achaz wird gewarnt und ermahnt, das Heil zu wählen. Die Lage des obern Teiches läßt sich nicht mit

Sicherheit feststellen. Gemeint ist wahrscheinlich der sogenannte Hiskiateich, der außerhalb der ersten salomonischen Stadtmauer, aber innerhalb der zweiten von Azarias gebauten Mauer lag. Er hieß der obere Teich im Gegensatz zum untern, der ebenfalls irgendwo innerhalb der Mauern lag. Er wurde gespeist von einer Wasserleitung, die mit dem noch heute existierenden Kanal identisch ist, der das Wasser aus dem Mamillateich in den Hiskiateich führt, die aber vielleicht damals durch nicht mehr existierende Brunnen und Quellen westlich der Stadt Wasser empfing. Dort im Westen der Stadt, wo die Leitung aus Quellen ihren Anfang nahm, lag vielleicht das Walkerfeld, da hier für das Gewerbe der Wäscher genügend Wasser zur Verfügung stand. Am Walkerfeld vorbei führte eine Straße in der Richtung nach dem Meere, etwa nach Joppe (vgl. Šanda II 253). Da der Knabe den Vater begleitet, so muß er einige Jahre vor diesem Auftritt, der in das Jahr 735 fällt, geboren sein. Statt „ein Rest bekehrt sich“ gegen die Überlieferung und den jesajanischen V. 10, 21 zu lesen שְׁאָר יָשׁב = nur ein Rest wird bleiben (ZatW XXXIV 219ff.), liegt kein Grund vor. 4 Der Prophet soll den König auffordern, auf der Hut zu sein und ruhig zu bleiben; die Ausführung wird nicht erzählt. Die beiden Imperative (sonst הִשָּׁמֶר) besagen: der König soll sich vor übereiltem Handeln hüten und ruhig sein, d. h. keine kriegerischen Aktionen beginnen. Diese Deutung von הַשְׁקֵט wird durch 30, 15 (vgl. 28, 12) nahegelegt. Des Königs Herz soll nicht (zart, matt) furchtsam sein (רכך). Das Kriegsfeuer der beiden Könige von Israel und Aram ist nicht gefährlich, deshalb vergleicht sie der Prophet mit brennenden Scheiten (אוד), die nur noch rauchen (עָשֵׁן) und, weil ausgebrannt, Stummel (זָנָב) genannt werden. ב vor חֲרִי־אַף (Zornesglut) = bei, im Sinne von trotz, daher: wenn auch in Zornesglut ist. Sohn Remaljahus, ohne Nennung des Namens Pekach, ist verächtlich; R. war wohl sicher ein unbedeutender Mann geringer Herkunft. 5 יַעַן כִּי hat seinen Nachsatz in V. 7. Lies וַיֵּעָצוּ und streiche die Subjekte ארם und אפרים und בן רמליהו; vgl. LXX und Schlögl. V. 6 gibt an, was sie beschlossen haben. Statt נְקִיצֶנָּה (hiph. von קוץ V. 16 = wir wollen es Grauen empfinden lassen d. h. es in Schrecken versetzen) ist wahrscheinlich mit Umsetzung der Konsonanten ק und צ zu lesen נְצִיקֶנָּה = wir wollen es (Juda) bedrängen. בקע hiph. = spalten, öffnen d. h. erobern für (אֵל). טַבְאֵל nach König II 537 Pausalform für טָבְאֵל = Gott ist gut (טָב aramäisch) vgl. Esr 4, 7 und LXX; nach andern ist טָבְאֵל = Gutgott in טָבְאַל = Gutnicht spottweise verwandelt worden. Nach masoreth. Aussprache (טָבְאֶל) und LXX ist der Name aramäisch. Wie ein Judäer zu einem solchen Namen kam, bleibt zweifelhaft; um einen

Aramäer kann es sich doch wohl nicht handeln. Man wollte also die davidische Dynastie stürzen und einen Mann niedriger Herkunft zum willfährigen Vasallenkönig einsetzen. 7 Hier beginnt der Nachsatz zu V. 5. 6. תָּקוּם, תִּהְיֶה: die femin. Verbalformen entweder wegen רָעָה V. 5 oder neutrisch: das was die beiden Könige planen. קוּם: Bestand gewinnen, zustande kommen. 8f. Die Begründung wird in 8a und 9a gegeben. Damaskus ist nur das Haupt von Aram und Rason nur das Haupt von Damaskus. Es wird also Damaskus seine Herrschaft nicht über Juda ausdehnen noch Rason dessen König werden. Ebensowenig wird für Samaria und dessen König eine Machterweiterung eintreten. Daran schließt sich ohne Kopula ein Bedingungssatz, der mit dem Vorhergehenden in einem innern Zusammenhange steht: der Plan der beiden Könige wird nicht zustande kommen, denn sie werden ihre jetzige Macht nicht vergrößern, wenn ihr aber an dies Wort Jahves nicht glaubt, so kommt's anders, und ihr werdet nicht bleiben. Die enge Verbindung zwischen Glauben und Erfolg (vgl. 28, 16; ferner Gn 15, 6 und Hab 2, 4) klingt wieder in dem Wortspiel: im lo taaminu ki lo teamenu, das entsprechend zu übersetzen ist. Daher das Niphal נאמן, das = fest sein, Bestand haben, hier = bleiben. כִּי leitet den Nachsatz ein, den es verstärkt. Zu intelligetis L statt permanebitis vgl. BH. — Der Satz 8b wird von fast allen Neueren, auch von Condamin und Herzog (Alttest. Abhdl. I 5, 48), als Einschub angesehen. 1. Man erwartet V. 8b, weil er sich auf Samaria bezieht, nach 9a. 2. Der Prophet hat es mit einer gegenwärtigen Gefahr zu tun, diese wird durch das zukünftige Schicksal Ephraims nicht gebannt. 3. Angabe so genauer Zahlen ist nicht Prophetenart, als runde Zahl (= fast 70) kann 65 nicht gelten. 4. Die unveränderte Zahl — zur Veränderung liegt kein Grund vor — paßt weder auf 734/32 noch auf 722 d. h. die Jahre, in welchen große Deportationen des Volkes stattfanden. Die Glosse ist aber wahrscheinlich sehr alt. Denn 735—65 = 670 ist wohl jene Zeit, in welcher das Volkstum Samarias, das 734/32 und 722 schwere Verluste erlitten hatte, infolge Ansiedlung fremder Völkerschaften durch Asarhaddon (Esr 4, 2; 4 Rg 17, 24) vollständig zerstört wurde, ein Ereignis, dessen Bedeutung wir erst wieder durch Keilinschriften erkannt haben, während es dem Glossator geläufig war. 8b wird von Bickel und Knabenbauer als echt verteidigt. — יֵחַת nach E. König impf. Kal. von חָתַת, nach andern Niphal. מִן in מֵעָם gibt die negative Folge an: so daß es kein Volk mehr ist. 10 Der Prophet hat den König zur Ruhe, zur Furchtlosigkeit und zum Glauben an die von Jahve kommende Hilfe ermahnt. Jetzt sieht er den König voll Spannung an, um die Wirkung seiner Worte

zu beobachten. Der König schweigt. Das ist kein günstiges Zeichen. Warum schweigt der König? Der Prophet mochte annehmen, daß der König noch schwanke und sich aus Schwäche zum vollen Glauben und Gottvertrauen noch nicht emporringen könnte. Darum macht er einen zweiten Versuch, ergänze: (Jahve redete) durch Jesaja zu Achaz. Ich nehme also an, daß V. 10 ff. sich unmittelbar an die Prophetenworte V. 4—9 anschließen, obwohl sich das strikte, z. B. aus ויוסף V. 10 (vgl. ויוסף 8, 5 nach 8, 1—4), nicht beweisen läßt. 11 Der Prophet bietet dem König ein Zeichen an, ein Zeichen von Jahve, der von Achaz noch als sein Gott anerkannt wird, ein Zeichen zur Beglaubigung und Bestätigung der gegebenen Verheißung. אות ist teils ein Erinnerungszeichen (vgl. 19, 20) teils ein Faktum oder eine Handlung symbolischer Art, wodurch Angekündigtes versinnbildet wird. Jesaja und seine Söhne tragen bedeutungsvolle Namen, welche die Zukunft ankündigen (8, 18), oder der Prophet vollzieht eine sinnbildliche Handlung, die Zeichen heißt (20, 3). אות ist endlich eine Leistung oder ein Ereignis, welches eine göttliche Aussage verbürgen soll. Diese Verbürgung kann geschehen 1. durch augenblickliches Wirken eines Wunders. Moses wirkt, um seine göttliche Sendung zu beweisen, das Stabwunder (Ex 4, 8). Auch hier 7, 11 bietet der Prophet offenbar ein solches bestätigendes Wunderzeichen an. 2. Durch Voraussage eines andern auf natürlichem Wege unberechenbaren zukünftigen Ereignisses. Wir haben im Alten Testament mehrere Beispiele dafür, daß ein für die Zukunft angekündigtes Ereignis durch ein anderes zukünftiges Faktum verbürgt wird. Dem Moses soll das zukünftige Opfer auf dem Horeb Unterpfand für die Wahrheit der göttlichen Sendung sein (Ex 3, 12; vgl. 1 Sm 2, 34; Js 37, 30; Jer 44, 29 und allgemein Dt 18, 21 f.). Auch hier in 7, 14 wird ein Zeichen dieser Art gegeben. — Achaz mag das Wunderzeichen wählen aus dem Bereich der Dinge am Himmel, auf der Erde oder in der Tiefe. הַעְמֵק ist entweder imperat.: gehe oder greife tief oder inf. absol.: indem du tief greifst; ebenso הַגְבֵּהַּ: indem du hoch machst oder greifst. שׁאלה ist wegen des parallelen לְמַעְלָה = nach oben zu (im Text Pausa) ursprünglich שְׁאֹלָה = hinab in die Unterwelt gesprochen. Das masor. שְׁאָלָה ist Pausalform des durch ה cohort. verstärkten Imper. שְׁאֵלָה. — Da der Prophet sich seiner Sendung bewußt und des göttlichen Armes sicher ist, so können nur diejenigen seine Worte befremdlich finden, welche von Prophetentum und göttlicher Wundermacht eine falsche Vorstellung haben. 12 Achaz lehnte das ihm angebotene Zeichen ab. Hat er nicht an die Möglichkeit des Wunderzeichens geglaubt? Das anzunehmen liegt kein Grund vor.

Es fehlte ihm aber insofern an Glauben, als er die angeratene Politik der Ruhe und des Gottvertrauens für aussichtslos hielt. Deshalb lehnte er das Zeichen ab. Hätte Achaz ein Zeichen erbeten, und wäre dies eingetreten, so war er vor der Öffentlichkeit in seiner Politik an die prophetische Richtlinie gebunden. Das aber hielt er für ein Unglück, das er vermeiden wollte. Er hatte seinen bestimmten Plan, darin wollte er sich nicht stören lassen. Daß dieser Plan schon damals mit Assyrien rechnete, dürfte ziemlich sicher sein. Wie schlecht der König gerechnet hatte, erzählen 2 Par 28, 20 und Js 36, 2. — Achaz sprach: Ich will kein Wunderzeichen erbitten und Jahve nicht versuchen d. h. ihn nicht auf die Probe stellen, ob er das vom Propheten angebotene und von mir gewählte Zeichen zur Beglaubigung seiner gegen Israel-Damaskus versprochenen Hilfeleistung zu leisten imstande ist. Achaz begründet seine Ablehnung, wie es scheint, mit Dt 6, 16, wonach eine Gottesversuchung verboten ist. In Wirklichkeit ist das aber ein vorgeschützter Grund und daher Heuchelei. 13 Auch der zweite Versuch des Propheten ist an dem Eigensinn und Glaubensmangel des Königs gescheitert. Beide Male (3—9 und 10. 11) ist der Prophet im Namen Jahves aufgetreten. Die Ablehnung des Königs ist also gegen Jahve gerichtet; sie ermüdet Gott, erschöpft seine Geduld. Der Prophet sagt „meinen Gott", um auszudrücken, daß er in dessen Dienst und Auftrag handelt. Inwiefern hat denn das Haus Davids Menschen ermüdet? „Menschen ist Plur. der Kategorie, mit dem der Prophet sich selbst meint" (Delitzsch). Bezieht sich das „ermüden" auf diesen einen Fall, so daß der Prophet sagen will, Achaz habe einerseits ihn als Menschen und anderseits seinen Gott, in dessen Dienst er gesprochen habe, ermüdet? Oder bezieht sich das „Menschen ermüden" auf andere Fälle, in denen Isaias mit menschlichem Rat an das Haus Davids herangetreten ist? Dies nimmt Duhm an. Aber davon ist im Text nichts angedeutet. Durch den Gegensatz von Mensch und Gott soll wohl nur energisch betont werden, daß der König weit mehr tut, als es äußerlich den Anschein hat, daß er Gottes Geduld erschöpft und seinen Zorn und sein Gericht herausfordert. Der Prophet redet das Haus Davids an. Waren Vertreter desselben in der Umgebung des Königs? Das ist möglich, zumal Vers 2 die Meldung vom Kriegsausbruch an das Haus Davids ergehen läßt, weil der Zweck des Krieges auf einen Sturz der davidischen Dynastie hinauslief, und weil 3, 12 einen größern Einfluß der königlichen Familie auf die Regierungsgeschäfte anzudeuten scheint. Zugleich mag der Prophet den Gegensatz zwischen David und seinem unwürdigen Geschlecht haben betonen und hervorheben wollen,

daß Gottes Wille, an den dem Hause Davids gemachten Verheißungen festzuhalten, auf eine harte Probe gestellt würde. In dem Fragesatze ist הַלְאוֹת Subjekt und מְעַט מִן Komparativ: weniger als was ihr euch erlauben durftet (E. König, Hist. Gram. III 406m) oder: zu wenig für euch. 14—17 Darum (לָכֵן) d. h. weil Achaz das angebotene Zeichen aus Mangel an Glauben abgelehnt und Gottes Geduld erschöpft hat, wird der Herr selbst, ohne gebeten zu sein d. h. nach freier Wahl und wider euren Willen, ein Zeichen geben. הוּא hebt אֲדֹנָי hervor, daher = der Allherr selbst. Von welcher Art wird dieses Zeichen sein? Der Prophet hatte Achaz ein außerordentliches Beglaubigungszeichen für die Verheißung V. 7 angeboten. Der König hatte es abgelehnt. Wird das neue Zeichen ebenfalls von außerordentlicher Art sein? Ganz von derselben Art wie das angebotene reine Verheißungszeichen kann es nicht sein; Gott bestimmt es und gibt ihm zur Strafe einen eigenen Charakter und eine für Achaz drohende Seite, aber wir erwarten nach dem Kontext durchaus ein außerordentliches Zeichen. Wenn nämlich der Prophet konsequent ist, so wird er an der Idee eines außerordentlichen Zeichens festhalten; er wird dem Widerwillen des Königs nicht nachgeben, sondern ausführen, was er begonnen hat. Dies um so mehr, als nicht bloß der König, sondern auch sein Haus und das ganze Volk in Betracht kommt. Ferner, Achaz will kein außerordentliches Zeichen, damit er der Politik des Gottvertrauens nicht zu folgen braucht. Wir erwarten ganz naturgemäß, daß ihm jetzt wider seinen Willen ein solches Zeichen gegeben wird, damit er samt seiner Familie und seinem Volk Gottvertrauen schöpfen kann, wenn er will, und so keine Entschuldigung hat. Dagegen wird weder ein bloßes Verheißungs- noch ein bloßes Drohzeichen der Situation gerecht. Wer an ein gewöhnliches Verheißungszeichen denkt, übersieht den feierlichen Eingang V. 14a. Wer ein bloßes Verheißungszeichen annimmt, beachtet V. 12. 13 sowie לָכֵן V. 14 und den Zorn des Propheten nicht; wer ein bloßes Drohzeichen annimmt, übersieht das Volk, das ein außerordentliches Beglaubigungszeichen der Verheißung, nachdem es angeboten ist, erwartet und dessen bedürftig ist, und vergißt, daß schon das Wort Zeichen für die Verheißung V. 4—9 eine sichtbare Bestätigung ähnlicher Art verlangt. Der Kontext drängt also auf ein außerordentliches Zeichen. Der Schwerpunkt des Zeichens liegt wegen לָכֵן und הִנֵּה in V. 14. Es beginnt mit הִנֵּה הָעַלְמָה. Was bedeutet עַלְמָה? E. König schreibt in seinem Lexikon: „ʿalma nach dem Etymon ein mannbares junges Mädchen, nach dem Sprachgebrauch ... als unberührt gedacht, so daß *παρθένος* der LXX Js 7, 14 nicht wirklich falsch war.“ Der Sprachgebrauch

„heiratsfähiges, unverheiratetes Mädchen“ ergibt sich aus Gn 24,43; Ex 2,8; Ps 68,26; Ct 1,3; 6,8; Prv 30,19. Zweifellos fest steht diese Bedeutung Gn 24, 43 und Ex 2, 8. Unberechtigt ist ein Zweifel bei Ps 68,26 und Ct 1,3; 6,8. In Ps 68,26 ist die Übersetzung „Jungfrauen“ allgemein. In Ct 6, 8 sind die עלמות von den Königinnen und Nebenfrauen unterschieden, sind also unberührte Mädchen; dasselbe gilt von Ct 1,3. Etwas dunkel ist der Sinn von Prv 30, 19: „Drei kommen mir außergewöhnlich schwierig vor (zu נפלא vgl. Dt 17, 8) und vier, die verstehe ich nicht: des Adlers Weg am Himmel, der Schlange Weg auf einem Felsen, des Schiffes Weg inmitten des Meeres und des Mannes Weg bei einem Mädchen.“ Frankenberg (Handkommentar zum AT von Nowack) sucht das Wunderbare bei den drei ersten Dingen darin, daß der Adler in der Luft, wo die Füße nichts helfen, fortkommt, daß die Schlange sich ohne Füße selbst auf dem glatten Felsen und daß das Schiff auf der Meeresfläche sich fortbewegen kann, beim letzten Ding im Akt der Begattung. Aber der Begattungsakt als solcher, der bei Tier und Mensch physiologisch nicht verschieden ist, kann kaum als wunderbar aufgefaßt sein; zudem wäre die Wahl des Wortes ʿalma (= junge Frau) unerklärt, da אשה viel näher liegt, und die Bevorzugung von „junge Frau“ gegenüber einer ältern keinen Grund hat. Sollte aber der Erfolg des Weges des Mannes d. h. die wunderbare Entstehung eines Kindes im Mutterschoß gemeint sein, so hinkte der Vergleich mehr als gewöhnlich, und es wäre eine unverständliche Ausdrucksweise gewählt, zumal an andern Stellen das Wunderbare jener Entstehung anders hervorgehoben wird. Andere erklären, es handle sich nicht um die Art und Weise, sondern um die Tatsache des Weges: ich kann, da Spuren des Weges fehlen, nicht wissen, ob ein Adler durch die Luft geflogen, eine Schlange über den Felsen gekrochen (im Sand, im Gras könnte man das sehen), ein Schiff das Meer durchkreuzt, und ob ein Mann mit einer ʿalma Umgang gehabt hat. Im letzten Fall kann die Frage nach dem Umgang vernünftigerweise nur gestellt werden, wenn der Umgang ein Vergehen ist, wenn ʿalma also ein unverheiratetes Mädchen oder eine fremde verheiratete Frau ist. Da nun ʿalma weder allgemein Weib, mag es unverheiratet oder verheiratet sein, noch insbesondere eine fremde Frau jeder Altersstufe bedeuten kann, da außerdem der Glossator V. 20 unter ʿalma V. 19 das ehebrecherische Weib nicht verstanden hat, so müßte ʿalma als unverheiratetes Mädchen gefaßt werden. Bei einem solchen kann unter Umständen entschieden werden müssen, ob ein nachweisbarer Umgang vorliegt (vgl. Lv 21, 13. 14 und Rohling, Salomonisches Spruchbuch 354). ʿAlma

wäre also ein unverheiratetes Mädchen, das sich vergangen hat, ohne deshalb ein hurerisches Mädchen, wie manche schreiben, zu sein. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß der Dichter in seinem Spruch diese peinliche Sache berührt hat. Viel näher liegt anzunehmen, daß der Dichter den innern oder geheimen, im heiratsfähigen Alter von selbst auftretenden Zug der Geschlechter zueinander hat hervorheben wollen. Damit vergleicht er den auffälligen Betätigungsdrang anderer Naturdinge. Allseitige Übereinstimmung dürfen wir von solchen Vergleichen nicht verlangen, es genügt eine gewisse Ähnlichkeit; die einzelnen Begriffe freilich müssen richtig sein. Ein geheimnisvoller Drang treibt den Adler auf den Weg am Himmel, die Schlange auf den Weg über den glatten Felsen, das Schiff auf den Weg durch die hohe See, den starken Mann auf den Weg beim Mädchen. — Es bleibt also bestehen, im Sprachgebrauch ist ʿalma ein unverheiratetes, unberührtes Mädchen. Wenn ein Hebräer eine junge Frau ʿalma nännte, so könnte das nur vergleichsweise geschehen, wie auch wir eine einzelne junge Frau wegen ihrer frischen Jugendlichkeit Mädchen oder Maid nennen könnten. Für V. 14 ist eine solche Ausdrucksweise ausgeschlossen. — Dem Sprachgebrauch entsprechend gilt ʿalma dem Übersetzer aus dem alexandrinischen Judentum als *παρθένος*. Nicht anders hat innerhalb des palästinensischen Judentums Matthäus das Wort verstanden, indem er 1, 18 ff. die Empfängnis Christi durch die Jungfrau Maria als Erfüllung von Js 7, 14 bezeichnet. — Welche Person ist durch haʿalma gemeint? Oder kann der Ausdruck eine Mehrheit umfassen? a) Das Haus Davids oder die gläubige Siongemeinde kann haʿalma nicht sein. Der Ausdruck בתולת בת ציון ist gebräuchlich, aber nie wird in diesem Sinne העלמה oder הבתולה gelesen. Vom Hause Davids mit Achaz an der Spitze ist der Ausdruck ganz unpassend. Auf Michäas kann man sich nicht berufen: Wäre Sion 4, 10 die יולדה 5, 2, so könnte der Artikel (היולדה) nicht fehlen. Es ist also unmöglich, in Immanuel, der Sohn der ʿalma ist, ein zukünftiges neues Israel zu erblicken. b) Manche Exegeten sind der Meinung, der Artikel vor ʿalma stehe nicht im Sinne der individualisierenden Determination, sondern der generellen (Ges. § 126l), also nicht „die und die Frau", sondern „eine die ʿalma ist". Der Nachdruck liege auf der Namengebung. Der erste Ausruf, den ein Weib bei der Geburt ausstieße, werde ähnlich wie die letzten Worte einer Sterbenden als Orakel aufgefaßt und bei der Namengebung des Kindes verwandt (vgl. 1 Sm 4, 19—22). Ein Weib, das zur Zeit, da die feindlichen Heere sich zurückzögen, in Wehen fiele, riefe aus „Immanuel", mit diesem Namen würde dann ihr Kind benannt, und das Kind

sei ein Zeichen für die Wahrheit der prophetischen Voraussagung. Gegen diese Auslegung sprechen folgende Momente: *α*) ʿalma bedeutet nicht junge Frau. *β*) Immanuel ist nicht das Kind irgendeiner Frau, denn Juda wird 8, 8 das Land Immanuels genannt; die Änderung von „dein Land“ in „Land denn“ ist willkürlich. *γ*) Die obige Deutung macht aus dem Prophetenwort eine reine Verheißung und tilgt infolgedessen V. 15. 17. Die Tilgung ist unbegründet. V. 13 und לָכֵן fordern, daß das Zeichen auch eine drohende Seite hat. Ist diese vorhanden, fällt die Deutung dahin. *δ*) Es bleibt unerklärt, warum bloß die jungen Weiber ihre Söhne zu Zeichen machen. *ε*) „Nicht die Rettung von den rauchenden Stummeln ist dem Jesaja die Hauptsache“ schreibt Duhm zu 7, 9; nach seiner Erklärung von V. 14. 16 muß man das annehmen. Der feierliche Appell 8, 8 interpretiert 7, 14 als eine Verheißung, die nicht bloß Israel-Damaskus, sondern auch Assur umfaßt. *ζ*) Als Duhms Immanuel dem Achaz begegnete, konnte er denken: Was wäre wohl geschehen, wenn ich den Assyrer nicht gerufen? — Da eine Mehrheit ausgeschlossen ist, muß haʿalma eine bestimmte einzelne Person sein. a) Die Deutung auf die Mutter des Ezechias ist verfehlt, weil Ezechias bereits neun Jahre alt war; schon Hieronymus hat zur Widerlegung 4 Rg 16, 2; 18, 2; 2 Par 28, 1 herangezogen. Auch eine der עלמות des Achaz kommt nicht in Betracht, weil Achaz, da er ein Zeichen ablehnte, als Vater des Zeichens Immanuel undenkbar ist. b) Des Isaias' Frau war als Mutter des Šearjašub (7, 3) keine ʿalma mehr. Der Prophet selbst nennt sie bei der Namengebung seines Kindes, das als Zeichen dienen soll, Prophetin (8, 3). Dieser Vorgang zeigt deutlich, wie offen der Prophet verfährt, wenn er einen seiner Söhne (8, 18) zum Zeichen machen will. Warum sollte er also ein andres Mal 7, 14 so geheimnisvoll verfahren sein? c) Isaias hat nicht auf ein in der Nähe stehendes schwangeres Weib hingedeutet. Das wäre in der mündlichen Rede möglich, wenn auch wenig passend, aber bei der schriftlichen Aufzeichnung wäre eine nähere Bezeichnung unumgänglich notwendig gewesen. d) העלמה, die Mutter des Immanuel, ist die Mutter des Messias. *α*) Immanuel ist keine bloß vorgestellte Person, sondern „eine bestimmte hochbedeutsame Persönlichkeit“, denn Juda wird 8, 8 sein Land genannt. Dieser Ausdruck erklärt sich restlos, wenn Immanuel der von David abstammende Messias ist. Für diesen Immanuel ist Juda nicht bloß das Land seiner Geburt (vgl. Gn 12, 1; Jon 1, 8), sondern das Land seiner Herrschaft (9, 6). Letzteres ist gemeint. An 8, 8 scheitern alle nichtmessianischen Erklärungen von 7, 14. Marti sagt zu 8, 8: „Nur wenn Immanuel als Messias gefaßt wird,

kann Juda oder Palästina am Ende sein Land heißen; aber die Anrede des Zukünftigen ist auch dann schwer anzunehmen. Man liest daher besser mit Duhm unter Abtrennung des letzten Buchstabens von ארצך wie am Ende von V. 10 כִּי עִמָּנוּ אֵל. Die Anrufung des in der Verheißung 7, 14 lebendig gewordenen Immanuel ist für den, der die messianische Deutung nicht ablehnt, viel leichter anzunehmen als eine Textänderung, die keinen soliden Grund hat. β) Die Idee von einem Kinde aus Davids Hause, das Rettung bringt, würde 9, 1—6 unvermittelt auftauchen, wenn sie nicht über 8, 8 zurückginge auf die Verheißung 7, 14, die an das Haus Davids 7, 13 gerichtet ist. Die Übereinstimmung zwischen עִמָּנוּאֵל und לָנוּ . . . אֵל 9, 5 liegt schon im Wortklang und ist ohne Zweifel von Isaias beabsichtigt. Daraus ergibt sich, daß die ʿalma die Mutter des Messias ist. Von 9, 5 aus fällt das rechte Licht auf Immanuel. Das Kind ist אֵל wie Jahve 10, 21; folglich ist Immanuel nicht bloß ein Zeichen dafür, daß Gott mit uns ist, sondern er selbst ist אֵל der mit uns ist. Das Kind ist ferner פֶּלֶא = Wunder; wenn der Prophet das Kind Wunder und Gott nennt, warum soll er nicht auch eine wunderbare Geburt haben ausdrücken wollen? Dieses Kind nimmt, wie der Name אֵל zeigt, an der Gottheit anders teil als die übrigen Menschen, warum nicht auch an der Menschheit? Beides hat der Prophet vorherverkündigt. γ) Die ʿalma des Isaias ist die joleda des Michäas (5, 1 ff.). Der Parallelismus liegt auf der Hand. Der Feind, gegen den sich die Hilfe des Kindes richtet, ist Assur (Js 7, 17; Mich 5, 5). Auf David geht sein Ursprung zurück, und Israel ist das Gebiet seiner Herrschaft (Js 7, 14 „euch"; 9, 6; Mich 5, 1). Der Sproß Davids trägt Namen Jahves und regiert im majestätischen Namen Jahves (9, 5; Mich 5, 3). Er ist Friedensfürst und Friede (Js 9, 5; Mich 5, 4). Wer könnte leugnen, daß die עלמה יולדת in der יולדה wiederkehrt? Die auffällige Erscheinung, daß beide Propheten ihr besonderes Interesse dem Kinde, der Geburt und Mutter zuwenden, obwohl jenes erst als Herrscher ihres Volkes Retter ist, findet ihre natürlichste Erklärung darin, daß dies Kind auf wunderbare Weise geboren wird. — Ebenso werden wir urteilen müssen, wenn wir V. 14b für sich betrachten. הִנֵּה mit Part. oder Partizipialadj. führt bei Isaias Zukünftiges ein. Der Ausdruck erinnert an Gn 16, 11 und Idc 13, 5. Dort bezeichnet הִנֵּה die wirkliche Gegenwart: Siehe, du bist schwanger und du wirst einen Sohn gebären. In Idc 13, 5 ist wohl wie hier zu lesen: הִנָּךְ הָרָה וְיוֹלֶדֶת = siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären. Hier macht also הִנֵּה wie in unserm Vers die Zukunft zur idealen Gegenwart. Gott vergegenwärtigt dem Propheten eine bestimmte ʿalma d. i. eine

weibliche Person, die noch kein Mann erkannt hat. Der Prophet lernt die Person erst in diesem Moment kennen; sie wird ihm gezeigt bloß für die Tatsache, daß sie empfängt und gebiert, und in Verbindung damit wird sie ʿalma genannt. Die Aufmerksamkeit des Propheten ist nicht auf das gerichtet, was die ʿalma vorher ist und tut, sondern nur auf die ʿalma, insofern sie empfängt und gebiert. Da ist es doch ausgeschlossen, daß er der הרה ויולדת einen andern Titel gibt, als ihr in diesem Augenblick zukommt. Wenn er sie trotzdem nicht האשה oder ähnlich benennt, sondern העלמה, so muß man annehmen, daß ihre Jungfräulichkeit mit Empfängnis und Geburt bestehen bleibt. Man kann nicht einwenden, der Satz „die Jungfrau gebiert" sei grade so zu verstehen wie der Satz „der Blinde sieht". Rückt man den letztern Satz in die Situation von V. 14, so sieht der Blinde ebenso infolge wunderbar verliehener Sehkraft, als die Jungfrau auf wunderbare Weise empfängt und gebiert. (Auch C. F. Burney tritt in JthSt X (1909) 580—584 mit Bestimmtheit für die messianische Deutung ein.) — וקראת ist perf. 3 fem. sing. nach ל"ה Analogie (גלת) = und sie wird nennen. Die Mutter, die allein genannt ist, gibt dem Kinde den Namen. LXX *καλέσεις* = man wird nennen; ähnlich Vulg. vocabitur. — Das außerordentliche Zeichen, das der Prophet dem Hause Davids gibt, ist die Geburt des Messias aus der Jungfrau. Dies Zeichen, obwohl es erst in der Zukunft eintreten wird (vgl. Ex 3, 12; Js 37, 30), war besonders geeignet, schon in der Gegenwart Gottvertrauen zu erzeugen und zu erweisen, daß Jahve die Geschicke seines Volkes Israel und der Nationen leitet. Die Idee des Messias als eines Retters und starken Königs war nämlich im Volke lebendig. Aus ihr hatte es gewiß schon oft Trost und Kraft geschöpft. Gläubige Gemüter mochten auch in der gegenwärtigen Not schon ihre Hoffnung auf den Messias gesetzt haben. Nun rücken die Worte des Propheten den Messiasgedanken in den Vordergrund der Kriegsgespräche. Die Wirkung davon mußte überraschend groß sein. Selbst wenn ein Wunder vor den Augen des gläubigen Volkes geschehen wäre, das Vertrauen auf die geheimen Ratschlüsse Gottes hätte nicht stärker werden können. Freilich für Achaz war das Zeichen wirkungslos, der Grund lag im Mangel an Glauben (vgl. 6, 9. 10). — Schon oben ist bemerkt worden, daß das Zeichen eine drohende Seite haben müsse. Franz Delitzsch findet dies Element in העלמה. Die Worte des Propheten waren kurz und wurden gewiß in ihrer ganzen Tragweite nicht sofort erkannt. Sie regten das Nachdenken an, und kein Wort wird in den Ohren des königlichen Hofes so oft und grell geklungen haben als העלמה. Der König, der Nachkomme

Davids auf seinem Thron, wird übergangen, der hat keine Beziehung zum Immanuel, eine Jungfrau, die kein Mann erkannt hat, wird Mutter des Messias. Gewiß ist ein schweres Strafgericht über das Haus Davids hereingebrochen, und Gott wählt einen weiblichen Zweig, der noch übrig blieb, zur Mutter des Immanuel. Solche Gedanken liegen den Zuhörern nicht zu fern; der Prophet hat sicher daran gedacht, denn 11, 1 läßt er das Haus Davids, aus dem der Messias kommt, bis auf den Stumpf erniedrigt sein und nennt diesen den Stumpf Isais, indem er von Jerusalem weg auf Bethlehem hindeutet, das Michäas ausdrücklich als Ort bezeichnet, wo die joleda den Messias gebiert. — Sehr bemerkenswert ist, daß auch Schmidt (S. 75) in V. 14 sowohl Verheißung als Drohung sieht. Die ʿalma ist ihm eine bestimmte Gestalt, die dem Propheten im Gesichte vor Augen steht. Vom Vater des Messias sei hier wie sonst nicht die Rede. Von einer Geburt durch die Jungfrau werde nicht ausdrücklich gesprochen; haʿalma, meint er, bezeichne ein lediges oder verheiratetes, keusches oder hurerisches Weib (vgl. dagegen oben). Das Neue ist ihm nicht die Verheißung eines Heilandskindes, da diese Erwartung uralt sei, sondern die Ankündigung, daß die beglückte Mutter schon da und der Messias vor der Tür stehe (vgl. dagegen zu V. 15). Schmidt folgt offenbar Greßmann (Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 272 ff.); dieser hebt auch hervor, daß sich aus haʿalma zwar nicht entscheiden lasse, ob die Mutter als Frau oder Jungfrau gedacht sei, daß aber kein Grund vorliege, die traditionelle Deutung auf die Jungfrau anzufechten. **15** Das Zeichen enthält also schon in V. 14 ein drohendes Element. Dies wird V. 15 für die nächste Zukunft deutlicher entwickelt. Als Zeitmesser für die kommenden Ereignisse (V. 15a; 22b) gebraucht der Prophet die Entwicklungsstufen des Immanuel (V. 15b), als wenn dieser schon in der nächsten Zukunft geboren würde. Franz Delitzsch schreibt: „Die Geburt Immanuels fällt in der Anschauung des Propheten in die Zeit zwischen jetzt und den assyrischen Drangsalen, und seine erste Kindheit läuft den assyrischen Drangsalen parallel; jedenfalls dauern zur Zeit seiner reifern Jugend noch ihre Folgen. Das ist aus der Weissagung nicht wegzubringen; auch Bredenkamp, welcher לדעתו als Zweckbestimmung faßt („damit er wisse, was Achaz nicht gewußt hat: das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen"), vermag es nicht, dadurch, wie er beabsichtigt, die Geburt Immanuels aus der Verflechtung mit dem syrisch-ephraimitischen Krieg zu befreien." Die Frage ist, ob die Verflechtung eine reale oder ideale ist. הנה mit Part. oder Partizipialadjektiv führt bei Isaias wie immer so auch hier

Zukünftiges ein; הנה vergegenwärtigt dies Zukünftige. Immanuel ist im Gesichtskreis des Propheten gegenwärtig und steht ihm so nahe, daß das Kind als Zeitmesser für die nächstzukünftigen Dinge sich ihm darbietet. Daraus folgt nicht, daß er die wirkliche Geburt in die Zeit zwischen heute und der assyrischen Bedrängnis verlegt. Diese ideale Vergegenwärtigung Immanuels und die daraus folgende Verflechtung mit der nächsten Zukunft ist in der Art des prophetischen Schauens begründet. Sie hat noch einen andern, sachlichen Grund. Wenn in Juda ein zukünftiger Immanuel auftreten soll, so kann das heutige Juda um dieses Kindes willen nicht untergehen. Immanuel ist also schon gegenwärtig, er ist gleichsam mit der Gefahr geboren. Darum kann der Prophet den noch nicht geborenen Immanuel für die bald drohende Gefahr als gegenwärtigen Beschützer anrufen (8, 8). Einen noch nicht Geborenen anrufen ist nicht leichter und nicht schwerer als einen noch nicht Geborenen zum Zeitmesser machen. Die Darstellung in V. 15 fließt sozusagen innerlich aus V. 14 heraus. Eben weil der Prophet den Immanuel zur Zeit schwerer Bedrängnisse Judas aus der Jungfrau hervorgehen sieht, liegt es so nahe, ihn mit den Drangsalen Judas in der nächsten Zukunft zu verbinden. Vielleicht darf hier auch darauf hingewiesen werden, daß der Prophet auf den Glauben das größte Gewicht legt (7, 9). Wer glaubt, der bleibt. Wer an sein Wort vom Immanuel 7, 14 glaubt, dem ist der Immanuel geboren; in diesem Glauben und durch diesen Immanuel kommt die Rettung. Dieser Immanuel ist durch seine lebendige Gegenwart in der gläubigen Gemeinde geeignet, als Zeitmesser für die nächstzukünftigen Ereignisse verwendet zu werden. Man kann daher nicht behaupten, wenn Immanuel der persönliche Messias der Zukunft wäre, hätte sich der Prophet in der Zeit der Ankunft getäuscht. Für die Zeit nach 735 ist ein solcher Irrtum auch durch 11, 1 ausgeschlossen. Denn hier sproßt der Messias aus dem abgehauenen Stamme Davids hervor d. i. seine Geburt fällt in die Zeit nach der assyrischen Bedrängnis, die ja die Stadt und Dynastie nicht traf. Will man annehmen, daß der Prophet seine Ansicht vom Jahre 735 geändert hat? Aber auch vorher (6, 11—13 um 640) hat Isaias ein langes und wiederholtes Strafgericht geweissagt, bevor der hl. Same, zu dem sicher Immanuel gehört, sich aus Juda entwickelt. Er hat gewiß nicht angenommen, daß dies Strafgericht an Juda schon abgeschlossen sei, ehe Tiglatpileser Israel-Damaskus gezüchtigt hatte. Auch V. 14 selbst spricht dagegen, daß Isaias die Geburt Immanuels in der nächsten Zukunft erwartet habe. Immanuel ist ihm ohne Zweifel der Messias (8, 8. 10; 9, 1—6; 11, 1 ff.) und ein Sproß des herr-

schenden davidischen Königshauses (8, 8; 9, 6; 11, 1. 9. 10). Wer soll denn nun die העלמה sein? Abijja, die Tochter des Secharja (4 Rg 18, 2; 2 Par 29, 1), die Mutter des neunjährigen (geboren 744) Hiskia, kann nicht mehr ʿalma genannt werden. Hätte der Prophet an eine der עַלָמוֹת des königlichen Harems (Ct 6, 8) gedacht, so müßte Achaz der Vater Immanuels sein. Das ist aber mit V. 12. 13 und dem drohenden Charakter der Weissagung V. 14 ff. unvereinbar. Wie die Zuhörer des Propheten die Weissagung 7, 14—16 aufgefaßt haben, geht aus dem Kontext nicht hervor, jedenfalls haben sie nach der Verkündigung von 11, 1 ff., die den Abschluß der Immanuel-Weissagungen bringt, an die nächste Zukunft nicht gedacht. Nach der Verkündigung von 7, 14 ff. aber werden sie in der alten Messiashoffnung bestärkt worden sein, das Mysteriöse, das in den Worten des Propheten lag, in Rechnung genommen und neuen Aufschluß abgewartet haben. Der Aufschluß, der etwaige falsche Erwartungen klärte, blieb nicht aus, wie 9, 1 ff. und 11, 1 ff. lehren. — V. 15 enthält also eine Drohung an Achaz, die auf die nächste Zukunft geht: Zur Zeit da Immanuel weiß (לְדַעְתּוֹ), das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu erwählen, wird er Dickmilch und Honig essen. Der letztere Ausdruck findet seine Erklärung in V. 22b: nachdem der König von Assyrien Juda verwüstet hat, wird jeder, der im Lande noch übrig ist, Dickmilch und Honig essen (vgl. Guthe). Demgemäß sagt V. 15: In einigen Jahren wird das Land, in dem Immanuel lebt, d. i. Juda verwüstet sein. 16 An V. 15 schließen sich durch כי die beiden folgenden Verse an, wodurch der Abschnitt 7, 1—17 eine einheitliche Rede wird. V. 17 gehört notwendig zu V. 16; תעזב (V. 16) und יביא (V. 17) sind parallel und von כי abhängig. Daher ist zu übersetzen: „16 Denn ehe der Knabe weiß, das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu erwählen, wird [nicht bloß] verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir graut, 17 wird Jahve [auch] über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters Tage kommen lassen, wie sie nicht gekommen sind, seit Ephraim von Juda abfiel, den König von Assyrien.“ „Denn“ samt V. 17 begründet V. 15. Dazwischen schiebt sich in V. 16 die Ansage der Verwüstung Israels, welche das bereits gegebene Versprechen V. 7—9 erneuert; das geschieht nicht, um Achaz zu trösten, sondern um die Hoffnung, die er sich machte, da er V. 16 vernahm, plötzlich durch den asyndetisch angeschlossenen V. 17 in bittere Täuschung zu verwandeln. Wenn V. 17 mit der Zeitbestimmung „ehe der Knabe“ V. 16 verbunden wird, so kann dagegen nicht der Einwand erhoben werden, die Verwüstung Judas sei erst im Jahre 701 unter Sennacherib erfolgt. Der Grund dazu

wurde gelegt, als Tiglatpileser, von Achaz 735 gerufen, seine Feldzüge 734—732 gegen Israel unternahm. Übrigens zahlte Achaz schon 732 eine schwere Kontribution an Tiglatpileser in Damaskus (2 Par 28, 20. 21), und nach der Zerstörung Samarias 721 wurde auch ein Teil Judas von dem assyrischen Heere verwüstet (2 Par 29, 8. 9). — Im Vorstehenden sind V. 14—17 als zwei eng zusammengehörende Verspaare aufgefaßt. Syntaktische und sachliche Einheit fehlt ihnen nicht. Der asyndetische Anschluß von V. 15 ist doch wohl kein Hindernis seiner Einheit mit V. 14 und kein Zeichen späterer Einsetzung. In V. 16. 17 sind die beiden Imperfekta durch כִּי geeint, so daß der asyndetische Anschluß von V. 17 nicht auffällig ist, und das logische Subjekt des zweiten Satzes (über dich und dein Volk und deine Familie) wird gut durch den Relativsatz (אֲשֶׁר leitet zu עָלֶיךָ über), der sich an das Subjekt des ersten Satzes anschließt, vermittelt. An sachlicher Einheit fehlt es auch nicht, da die V. 14. 15 die Lebensumstände des Immanuel berichten, während sie in V. 16. 17 auf Achaz gedeutet werden. — Viel Anstoß hat הָאֲדָמָה V. 16 als Bezeichnung der beiden Länder Israel und Damaskus erregt. Der Ausdruck ist etwas auffällig, aber nicht mehr so anstößig, wenn wir übersetzten: wird verödet sein das Land der beiden verbündeten Könige, vor denen dir graut. Das folgende שְׁנֵי gibt dem Ausdruck die rechte Deutung. מְלָכִים statt מַלְכֵּיהֶ zu lesen, ist nicht so leicht, weil vor מְלָכִים der Artikel nicht entbehrt werden könnte. — Änderungen und Tilgungen sind in V. 14—17 fast von allen vollzogen. Duhm sieht V. 17 als Produkt eines Redaktors an, der V. 18 ff. mit dem Vorhergehenden zusammenschweißen wollte. Noch später sei die Glosse V. 15, die, aus V. 21 f. entstanden, vom Rand in den Text drang. Mit V. 18 begänne ein neuer Abschnitt, der mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhänge. Auf diese Weise wird trotz V. 13. 14a jede Drohung aus dem Zeichen entfernt. Das noch übrig bleibende Zeichen V. 14. 16, bestehend im Immanuelrufen von Weibern, die nach Jahresfrist gebären, wird ebensowenig Eindruck auf Achaz und seine Umgebung machen als die Zusage V. 7—9. — Kittel empfiehlt den Relativsatz V. 16b zu streichen und אדמה auf Juda zu beziehen. Dann ist V. 15—17 eine Drohung. Immanuel ist ihm entweder der Messias oder Vertreter der neuen Generation, aus der heraus schließlich einer den Königsthron einnimmt. Wenn V. 14 bloße Verheißung ist, ist die innere Beziehung zu den drohenden V. 15—17 schwer herzustellen. – Van Hoonacker (Rb 1904 213 sq.) zieht in V. 16 אֲשֶׁר אַתָּה zum folgenden (: Da du oder Der du . . ., über dich wird usw.). Nun bedeutet das Land V. 16 Juda, dessen Verwüstung im folgenden ausführlich

geschildert wird. V. 14 ecce virgo . . . Immanuel ist Wiederholung der V. 4—9 gegebenen Versicherung: deine Hilfe ist der Herr. V. 15 ff. wird das sichtbare Zeichen für diese Versicherung gegeben, nämlich die Verheerung Judas durch den jetzigen Bundesgenossen, den König von Assyrien. Meine Auffassung habe ich oben begründet. Mir erscheint besonders schwer die Beziehung von אשר אתה V. 16 zum folgenden und der Umstand, daß V. 14b trotz 14a und הנה kein Zeichen mehr ist. — Condamin, der V. 16b also übersetzt: Das Land, für das du fürchtest wegen der beiden Könige, bezieht אדמה auf Juda, sieht also in V. 15—17 nur Drohung an Juda und empfiehlt, vorläufig הנה als הן (das gestrichene ה beruht auf Dittographie) = falls zu deuten: Falls die Jungfrau empfängt und einen Sohn gebiert und ihn Immanuel nennt, wird er Dickmilch und Honig essen zur Zeit da usw. Condamins Auffassung von אשר ist unbelegbar; die Wiedergabe von V. 14ff. hat A. v. Scholz in der Theol. Rev. 1905, 442 eine Verwässerung des Sinnes der Stelle genannt. 17 Oben ist gesagt worden, daß V. 17 in Verbindung mit „denn“ V. 16 die Drohung V. 15 begründet: In einigen Jahren wird das Geburtsland des Immanuel (d. i. Juda) verwüstet sein (V. 15), denn (V. 16) Jahve wird über Judas König, Volk und Dynastie schwere Tage kommen lassen (V. 17). לְמִן bezeichnet den Ausgangspunkt, daher לְמִיּוֹם = seit dem Abfall Ephraims von Juda. Die Reichstrennung bei Salomons Tode 937/32 wird also als der schwerste Unglückstag für Juda und sein Königshaus angesehen. Das am Schluß stehende „den König von Assur“ ist Erklärung des Vorhergehenden und daher wahrscheinlich Glosse (vgl. Ehrlich, Schlögl u. a.). 18 V. 18 ff. führen V. 17 weiter aus. Ob sie mit V. 1—17 gleichzeitig gesprochen wurden, kann bezweifelt werden, weil man in dieser Situation nach dem wuchtigen V. 17 eine derartige Ausführung über spätere Gefahren nicht erwartet. Jedenfalls schließen sie sich inhaltlich gut an das Vorhergehende an: „An jenem Tage“ fällt unter die „Tage“ V. 17. שָׁרַק ל: einem zischen d. i. einen herbeizischen, herbeipfeifen, herbeilocken. זְבוּב Fliege paßt gut zu dem wasser- und fliegenreichen Ägypten. קְצֵה: Ende der Nilarme (יְאֹר) Ägyptens ist vom Standpunkte eines judäischen Schriftstellers nicht das naheliegende Nildelta, sondern Oberägypten und Äthiopien. דְּבוֹרָה Biene paßt als gefährlicherer Feind (vgl. Dt 1, 44; Ps 118, 12) zu dem stärkern Assur, das in einem bergigen und bienenreichen Lande wohnt. Fliege und Biene, die schwarmweise auftreten, bezeichnen die Heere der genannten Länder. Die Nennung Assurs ist nicht auffällig, da es schon V. 17 gemeint war. Aber wie kommt der Prophet auf Ägypten? Er wird sich Assur und Ägypten kaum als geeinte Feinde Judas ge-

dacht haben, viel eher wird ihm Juda als Kampfplatz der gegeneinander feindlichen Weltmächte erschienen sein. Zur Begründung mag darauf hingewiesen sein, daß vor 722 sich ägyptische Einflüsse in Israel geltend machten (Os 7, 11. 16; 12, 2). Wenn Ägypten schon an der Liga zur Zeit Jothams und Achaz' irgendwie beteiligt war, so konnte Isaias leicht auf den Gedanken kommen, daß die eine Weltmacht Assur auch die andere Weltmacht Ägypten nach Juda locken werde. In Wirklichkeit ist es zum Kampf zwischen der assyrischen und ägyptischen Macht in Juda nicht gekommen, erst das chaldäische Heer schlug das ägyptische bei Karkemisch am Euphrat 605, nachdem Josias dem Pharao Necho 608 bei Megiddo erlegen war. Großes Gewicht hat der Prophet auf Ägypten nicht gelegt, da V. 20 nur noch vom Euphrat spricht (vgl. 5, 26). Marti und Löhr streichen die beiden אשר-Sätze, die wahrscheinlich erklärende Glosse sind, und verstehen unter Fliege und Biene den einen assyrischen Feind. **19** Die Fliegen und Bienen werden kommen und sich niederlassen an Orten, die für sie geeignet sind, die ihnen Nahrung und Schutz gewähren. Die genannten Orte sind wohl für Fliegen und Bienen, aber nicht für Kriegsheere geeignet: Talschluchten (נַחַל) abgeschnittener oder steil abstürzender Höhen (?; בְּקָעָה), Spalten (נְקִיק) von Felsen, Dornhecken und Triften. Sinn: die feindlichen Heere werden das ganze Land bedecken und sich in den entlegensten Winkeln niederlassen. **20** An jenem Tage wird der Herr abscheren (גלח) mit dem Schermesser, das gedungen ist in den Gegenden jenseits vom Strom (= Euphrat). שְׂכִירָה kann 1. Subst. sein = Dingung; wenn מַעֲבָר im Text stünde, wäre diese Fassung richtig, aber ב paßt nicht dazu; 2. Adjektiv; aber תַּעַר ist sonst (Nm 6, 5) mask. und hat hier keinen Artikel. Jedoch תַּעַר ist hier fem., wie die fem. Verbalform תִּסְפֶּה lehrt. Der Artikel fehlt entweder nur bei den Masorethen (lies בְּתַּעַר) oder הַשְּׂכִירָה ist nachträgliche Epexegese zu בְּתַעַר (vgl. Ges.-Kautzsch § 126x). Da שְׂכִירָה seine Erklärung nicht darin finden kann, daß hier wie Ez 29, 19. 20 an eine Entlohnung Assurs durch Gott gedacht wäre — die abgeschorenen Haare sind dazu ungeeignet —, so liegt wahrscheinlich eine Anspielung auf das Faktum 4 Kg 16, 7. 8 vor; Achaz sandte Boten an Tiglatpileser und dingte dessen Hilfe um einen schweren Tribut. Wenn das richtig ist, muß V. 18 ff. später als V. 1—17 gesprochen sein. Denn damals, etwa im Frühjahr oder Sommer 735, mochte Achaz schon an assyrische Hilfe denken, aber Boten hatte er noch nicht gesandt; das geschah wohl erst im Herbst oder Spätherbst 735. Der Herr schneidet mit dem von Achaz zu einem andern Zweck gedungenen Schermesser — beachte den Spott — die Haare des Kopfes, der Scham und des

Bartes ab. Der in dieser Weise abgeschorene Mann stellt Juda dar, das von den Assyrern beschimpft, entehrt, entvölkert und verwüstet wird. Schamhaar ist euphemistisch durch Haar der Füße ausgedrückt. Daß das Abscheren des Bartes schimpflich war, zeigt 2 Sm 10, 4. 5. Die Scherung als Bild der Entvölkerung lehrt Ez 5, 1 ff. „Mit dem König von Assur" ist wahrscheinlich erklärende Glosse zu „Schermesser", wie oben V. 17. **21** Weil das Land verödet ist, liegen Ackerbau, Gewerbe und Handel darnieder. Auf den verwüsteten Stätten wächst das Gras, das dem Vieh zum Futter dienen kann. Darum hält (חיה pi) man (אִישׁ) sich Vieh, aber nur wenig, weil das Land verarmt ist: an Rindvieh ein milchendes Kühchen, weil die ausgewachsenen Tiere vom Feinde geraubt sind, und an Kleinvieh, Schafen oder Ziegen, zwei weibliche (שְׁתֵּי) milchgebende Stück. **22** Wegen der Menge des Milchmachens, d. h. weil der kleine Viehbestand auf dem ausgedehnten Weideland ausreichendes Futter hat und reichlich Milch gibt, wird man von geronnener Milch oder Dickmilch leben. Diese Vershälfte scheint späterer Einschub zu sein, weil der Milchsegen zu dem als arm geschilderten Lande nicht recht paßt. „Denn" V. 22b begründet V. 21. Alle im Lande Übriggebliebenen essen Dickmilch und Honig. Das Honigessen ist nicht begründet, weil es ohne Erklärung, da es sich um wilden Honig handelt, auf ein verwildertes Land hinweist. Brot und Wein gibt es nicht, weil die Äcker und Weinberge zertreten sind, oder kann man nicht kaufen, weil die Preise zu hoch sind. **23 f.** Die schönen, mit vorzüglichen Reben bepflanzten Weinberge verwildern, verfallen den Dornen und Disteln. Das Gestrüpp ist so wirr, daß kein Winzer sie mehr betritt. Nur Jäger kommen dorthin, um das darin hausende Wild zu erlegen. Das erste וְהָיָה wird wegen des an das Subjekt מָקוֹם sich anlehnenden langen Relativsatzes am Schluß wiederholt. Jede Rebe (גֶּפֶן) steht im Werte (ב pretii) von einem Sekel. Da ein Sekel 2,50 Mk. gilt, so hat der Prophet ohne Zweifel die besten und kostbarsten Reben im Auge. Jedes Stück Land, auf dem so teure Reben stehen, wird den Dornen und Disteln verfallen. Die Übersetzung Dorn und Distel ist richtig, insofern שַׁיִת Distel d. i. Gestrüpp mit Stacheln bezeichnet. **25** Die Äcker an den Bergabhängen, die man sonst mit der Hacke sorgfältig bearbeitete, schießen so in Disteln und Dornen auf, daß der Bauer vor der Wiederurbarmachung zurückschreckt und sie unbebaut liegen läßt; sie dienen dem Vieh als Weide und Trift. V. 24 und 25 widersprechen sich nicht: man betritt die früheren Weinberge wohl mit Jagdwaffen (V. 24), aber nicht mit landwirtschaftlichen Geräten (V. 25). תָּבוֹא: die zweite Person zum Ausdruck des „man". יִרְאַת

Akkus. zur Bezeichnung des Grundes Ges.-Kautzsch[26] § 118l. והיה geht auf כל, das erste Wort im Vers, zurück. משלח: Ort wohin man schickt oder treibt, Trift, Viehweide. מִרְמָס: Zertretplatz (E. König).

b) Zeichen für die bevorstehende Eroberung von Damaskus und Samaria 8, 1—4.

8, 1 Und Jahve sprach zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreib darauf mit Menschenschrift: Beuteschnell-Raubeilig. 2 Da nahm ich *mir zuverlässige Zeugen, den Priester Urijja und Secharjahu, den Sohn des Jeberechjahu. 3 Und ich nahte mich der Prophetin, und sie empfing und gebar einen Sohn. Da sprach Jahve zu mir: Nenne ihn Beuteschnell-Raubeilig. 4 Denn bevor der Knabe rufen lernt „mein Vater“ und „meine Mutter“, wird man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria vor dem König von Assyrien hertragen.*

Auf Anordnung Gottes nahm der Prophet eine große Tafel und schrieb darauf in großer leserlicher Schrift die Worte „Beuteeilig-Baldigraub“. Er zog zwei zuverlässige Zeugen hinzu, die sollten später bezeugen, daß die Worte vom Propheten zur Zeit geschrieben und vor ihren Ohren auf Damaskus-Israel gerichtet worden seien. Dann stellte er die Tafel, wie anzunehmen ist, öffentlich aus. Das Volk las die rätselhaften Worte und wurde zum Nachdenken und Fragen angeregt. Als der Prophet nach Jahresfrist einen Sohn erhielt, gab er ihm den auf der Tafel stehenden Namen und deutete diesen öffentlich auf den baldigen Sturz von Israel-Damaskus durch Assur. Unterdessen hatten sich die Verhältnisse schon so gestaltet, daß das Volk ein Strafgericht durch Assur leichter erwarten konnte. Als dann später das Strafgericht über Israel-Damaskus wirklich einbrach, konnte der Prophet sich auf das Zeugnis der beiden Männer berufen und die Tatsache der früheren Vorherverkündigung sicher nachweisen.

Was die Zeit angeht, so muß die Aufstellung der Tafel nicht lange nach der Weissagung 7, 4—17 erfolgt sein, wohl noch bevor die Gesandtschaft des Achaz an Tiglatpileser abgegangen war, weil diese das Kommende vorausahnen ließ. Tiglatpileser brach schon 734 in Nordgaliläa ein (Šanda); die Geburt des Sohnes und das Wort 8, 4 müssen vor dies Ereignis fallen. Somit kommen wir nach Einrechnung der Zeit der Schwangerschaft in das Jahr 735.

1 גִּלָּיוֹן = Tafel wird gewöhnlich als Entblößtes, Geglättetes erklärt; Ehrlich leitet das Wort von גָּלָה = kundtun ab: 1. öffent-

liche Bekanntmachung; 2. Tafel zu diesem Zwecke; aber Spiegel 3, 23 spricht für die erste Erklärung. Auf die große Tafel soll der Prophet mit Menschengriffel oder Menschenschrift schreiben. חרט heißt 1. Griffel, 2. Schriftart, Schrift. Gemeint ist offenbar die letztere Bedeutung. Menschenschrift wird gedeutet als allgemein lesbare Schrift, in großen unverbundenen Buchstaben, so daß also der Ausdruck der Umgangssprache entlehnt ist und אנוש den gewöhnlichen gemeinen Mann bezeichnet wie sonst איש oder אדם. Diese Annahme ist nicht ganz leicht, weil אנוש ausschließlich der poetischen Sprache angehört. Ehrlich deutet: Schrift von Mannes Größe, aber dann ist Größe gar nicht ausgedrückt. Winckler deutet OrLz V 120 Menschenschrift als Buchstabenschrift; Gegensatz: göttliche Schrift = Keilschrift (vgl. dagegen ZDMG LXIV 715—732). Stade in ZatW XXVI 129 ff. stellt der menschlichen Schrift die göttliche gegenüber, deren Sinn wie Dn 5, 5 ff. erst gedeutet werden muß. לְמַהֵר: ל (der Widmung) führt nicht die Inschrift an wie לאמר die Worte, sondern gehört mit zur Inschrift und bedeutet: geltend dem usw. Die Inschrift gibt ein Stich- oder Schlagwort wieder, das eine ganze Weissagung enthält und spätere prophetische Erklärung zu erwarten hat. מַהֵר ist wie חָשׁ part. statt מְמַהֵר. Im Satzbau sind die Partizip. Prädikate: eilend ist Beute, schnell ist Raub. Weil die Inschrift in V. 3 Name wird, so habe ich die Übersetzung: Beuteschnell-Raubeilig gewählt, ohne deshalb die Partizipien als stat. constr. ansehen zu wollen. 2 וְאָעִידָה = und ich werde mir zu Zeugen nehmen: das wäre Fortsetzung der Rede Jahves, paßt aber nicht zur ersten Redehälfte: nimm dir usw. In Übereinstimmung mit dem Imper. קַח liest GTS וְהַעֲדָה = und nimm zu Zeugen, aber dazu paßt לִי nicht, sondern לְךָ. Deshalb wird wohl richtig sein וָאָעִידָה = da nahm ich mir zu Zeugen, denn dazu paßt לִי V. 2 und וָאֶקְרַב V. 3. נֶאֱמָנִים: zuverlässige d. h. solche, denen König und Volk Glauben schenkte; ein Lob für die beiden Zeugen braucht darin nicht zu liegen. Uria ist wahrscheinlich der Priester 4 Kg 16, 10, der im Auftrage des Achaz nach dem damaszenischen Modell einen Altar anfertigte. Der zweite Zeuge Secharjahu wird teils als Verfasser von Zach 9—11 angesehen (vgl. Zach 1, 1), teils als der 2 Par 29, 3 genannte Asaphit, teils als der Schwiegervater des Achaz 4 Kg 18, 2: lauter Vermutungen. Die Zeugen sind kaum Freunde des Propheten gewesen, dieser Umstand würde ihre Zuverlässigkeit vermindert haben. Was sollen denn nun die Zeugen erhärten? Nicht so sehr, daß Isaias im Jahre 735 die Worte auf die Tafel geschrieben, denn die Tafel wurde wahrscheinlich öffentlich aufgestellt, so daß jedermann ihren Urheber kannte, sondern vor allem, daß sie der Prophet in Hin-

sicht auf Israel-Damaskus ausgesprochen habe. Irgendwelche Erklärung über die Bedeutung der rätselhaften Inschrift mußten die beiden Männer, die zur Zeugenschaft bereit waren, fordern und konnte der Prophet vernünftigerweise nicht verweigern. 3 Prophetin ist die Gemahlin des Propheten; sie heißt so mit Recht, weil sie am Versinnbilden des göttlichen Wortes teilnimmt. Der Unterschied in der Darstellung von 8, 3 und 7, 14 leuchtet ein; es ist nicht ausgeschlossen, daß einem Mißverständnis über den Immanuel vorgebeugt werden sollte. Wenn der Prophet in der Erzählung die zeitliche Aufeinanderfolge wiedergibt, so ist die Empfängnis nach der Aufstellung der Tafel erfolgt. Nur von der Geburt gilt das sicher, denn es ist möglich, daß der Prophet die früher geschehene Empfängnis nachholt und mit der späteren Geburt in einem Satze vereinigt. Der Spruch der Inschrift ist als Rufname eines Kindes sehr lang; wahrscheinlich wurde er abgekürzt oder daneben noch ein anderer Name gegeben. Der Grund, warum der Prophet seine Vorausverkündigung nicht bloß auf der Tafel, sondern auch im Namen des Sohnes sinnbildlich darstellte, liegt darin, daß er die Zukunft möglichst auffällig verkünden und zugleich in der Entwicklung des Kindes für das allgemeine „eilig-schnell“ eine bestimmtere Zeitbestimmung für die Erfüllung seines Verheißungswortes gewinnen wollte. 4 Die Erklärung lautet: שָׁלָל und בַּז in dem rätselhaften Spruch und Namen bedeuten die Beute von Samaria und Damaskus, die man eilig-schnell, d. h. bevor das Kind Vater und Mutter lallen kann, vor dem König von Assyrien herträgt. Die Kinder lernten, wie es scheint, אַבִּי und אִמִּי, nicht אָב und אֵם rufen, wohl deshalb weil die Wörter mit Vokal am Ende leichter auszusprechen waren. יִשָּׂא: 3 sing. = man. Statt בַּז = Raub ist חַיִל = Vermögen gewählt. Aber nicht gleichzeitig und gleichartig trat das Gericht über Aram und Israel ein. Israel, das zuerst bestraft wurde, blieb als Reich bestehen, während das damaszenische Reich zuletzt gezüchtigt und 732 in seinem Bestande aufgelöst wurde.

c) Gericht über den Unglauben 8, 5—22.

α) Bestrafung des Unglaubens durch die Weltmacht, deren Plan, vom Immanuel vereitelt, nicht vollständig gelingt 8, 5—10.

8, 5 Und abermals redete Jahve zu mir und sprach:
6 Weil dieses Volk verachtet hat
Siloahs sanft fließendes Wasser
(und sich entsetzt vor Rason *und dem Sohn Remaljas,)*
7 Darum wird der Herr über sie heraufsteigen lassen
die starken und großen Wasser des Stromes,
(den König von Assur und seine herrliche Macht.)

Und er wird alle seine Rinnsale überschreiten
und über alle seine Ufer treten.
8 *Und er wird Juda durchbrausen [und] überfluten*
und überschwemmen [und] bis an den Hals reichen.
Und es wird geschehen, seine ausgespannten Flügel
füllen die Breite deines Landes, o Gottmituns.

9 *Tobt, ihr Völker und zagt,*
horchet auf, alle Fernen der Erde!
Rüstet euch und zagt, rüstet euch und zagt!
10 *Planet einen Plan, er wird zunichte,*
sprechet einen Spruch, er kommt nicht zustande!
Denn mit uns ist Gott.

5 Der Abschnitt V. 5—10 (15) fällt in den Anfang des Jahres 734 oder an das Ende von 735 in die Zeit nach der Gesandtschaft an Tiglatpileser, dessen Zusage an Achaz allen bekannt zu sein scheint. 6 אֵט mit ל normae = in Sanftheit, sanft. שִׁלֹחַ: es ist zu unterscheiden zwischen Kanal Siloah und Teich Siloah. In Jerusalem sind zwei Kanäle vorhanden, welche das Wasser des Gihon = Marienquelle nach Siloah leiteten. Der eine Kanal ist der berühmte von Ezechias angelegte Felsentunnel, in dem die Siloahinschrift entdeckt wurde. Er läuft von Nordosten durch den südlichen Teil des Sionberges nach Südwesten und mündet in den jetzigen obern Siloahteich (vgl. Guthe, Bibelatlas 4 II). Er hatte den Zweck, das Wasser auf einem vom Feinde unerreichbaren Wege zur Stadt insbesondere zur Davidsburg zu leiten. Diesen Siloahkanal kann 8, 6 nicht kennen, weil er sehr wahrscheinlich erst von Ezechias gebaut ist. Ein zweiter Kanal, der von Gihon ausgeht, ist ältern Ursprungs. Er läuft teils offen teils unterirdisch im Felsen in ziemlich grader Richtung südwestlich und mündet in den untern Siloahteich (birket el hamra). Diesen Kanal, der dem südlichen Teil des Sionberges entlang lief (vgl. Abbildung 180 in Guthes Bibelwörterbuch), mag der Prophet zur Zeit des Achaz im Auge haben und Siloah nennen. Die sanft fließende, am Sion gelegene Siloahleitung, welche die anliegenden Bewohner und die Davidsburg mit Wasser versah, ist ein Bild des stillen Waltens Gottes, der Stadt, Königtum und Reich seinen Segen zufließen läßt und ihnen Bestand verleiht. Ist diese Deutung willkürlich? Sie ist begründet im Kontext und zwar 1. darin, daß im Gegensatz zu den sanft fließenden Wassern Siloahs die starken Wasser des Euphrat (V. 7) die gewaltige Macht des assyrischen Königreichs symbolisieren, 2. in der Beziehung von מאס auf das Vorhergehende. Was das Volk verachtet hat, müssen wir dem

Text 7, 4—13 entnehmen. Hier ist zwar nur vom König die Rede, aber das Volk war offenbar eines Sinnes mit ihm. Der König hat gegen die Worte des Propheten Verachtung gezeigt. Als der König für Stadt, Königtum und Reich zitterte, forderte ihn der Prophet auf, Ruhe zu halten und auf Jahve zu vertrauen, er werde Stadt, Reich und Königtum gegen die Aspirationen der beiden feindlichen Könige im Bestand erhalten. Aber König und Volk wollten diese Ruhe nicht, sie verachteten die ruhig fließenden Wasser Siloahs, darum werden die starken Wasser des Euphrat über sie heraufkommen. — Der letzte Teil des Verses ist verderbt. Der eng an das Folgende gelehnte stat. constr. von מָשׂוֹשׂ bildet einen Nominalsatz. Er wird richtiger übersetzt mit „und weil ein Frohlocken über (hebr. = mit) Rason und den Sohn Remaljahus herrscht“ als mit „und weil bei Rason usw. Frohlocken herrscht“. Die erste Übersetzung könnte a) von Juda verstanden werden. Dann müßte ein Teil der Judäer zu Damaskus-Israel gehalten haben, davon wissen wir nichts, auch widerspricht das 7, 2. b) von Israel; daß die Israeliten dem Unternehmen ihres Königs freudig zustimmten, ist nicht besonders belastend. Zudem tritt ein Subjektswechsel ein: der erste Grund (מאס) müßte, wenn nicht Juda allein, Juda und Israel betreffen, der zweite Grund (משוש) gälte nur von Israel. Ein solcher Wechsel ist unwahrscheinlich. Darum ist eine Textänderung nicht von der Hand zu weisen. Manche wollen lesen: וּמָסוֹס מִפְּנֵי = und weil Entsetzen herrscht vor Rason und dem Sohn Remaljas. מסוס wäre inf. absol. mit der Bedeutung: dahinschwinden vor Angst, verzagen. Schlögl streicht 6c. Jedenfalls haben wahrscheinlich beide Vordersätze dasselbe Subjekt, und העם הזה geht wie gewöhnlich (vgl. 6, 10; 8, 11. 12; 9, 15; 29, 13) auf Juda, wie auch der Nachsatz lehrt. 7 Der Nachsatz wird eingeleitet durch לָכֵן mit kombinierendem ו. עֲלֵיהֶם: über sie d. i. העם הזה V. 6. Der Strom ist der Euphrat. Die starken und großen Wasser des Euphrat versinnbilden, wie der Einschub (vgl. 7, 17. 20) zeigt, die gewaltige Heeresmacht des assyrischen Königs, an den Achaz um Hilfe gesandt hat — zum Unglück seines eigenen Landes. כָּבֵד wie 10, 16. Der zweite Teil des Verses und V. 8 enthalten das Heraufsteigen des Stromes über Juda; von Israel ist wahrscheinlich nirgends die Rede. Zu עלה ist Subjekt הנהר. אֲפִיק ist Rinne, Flußbett; der Euphrat mit seinen Kanälen hat viele Rinnsale. גְּדוֹת von גְּדָה statt גְּדוֹת = Flußbettwand, Uferdamm. Die Rinnsale und Ufer Israels (Knabenbauer) können nicht gemeint sein. 8 חָלַף: daherfahren, in Juda hineinfahren, es durchbrausen. Der Strom schwillt und reicht bis an den Hals (vgl. 30, 28), so daß die Bewohner dem Ertrinken nahe sind. והיה 3 sing. masc. trotz nachfolgendem plur.

fem. Vgl. Ges.-Kautzsch[26] 145 o. Die Ausbreitungen seiner Flügel sind die Füllung (d. i. das was füllt) der Breite deines Landes, o Immanuel, d. h. mit seinen ausgebreiteten Flügeln wird der Strom das Land vollständig nach seiner Länge und Breite bedecken. Der Prophet spricht also, wenn er noch das Bild vom Strom in Sinne hat, von Stromesflügeln. Wir können das Bild verstehen, da wir von Heeresflügeln reden, und Strom ja Heer bedeutet. Es ist aber fraglich, ob dem Hebräer das Bild Heeresflügel geläufig war. Deshalb wird angenommen, daß der Prophet das Bild vom Strom in das von einem Raubvogel, der mit seinen Fängen das Land bedeckt, hinüberspielen läßt. Irgendeine Schwierigkeit hat diese Annahme nicht, weil der Prophet auch sonst leicht von einem Bild zum andern überspringt. Dein Land, o Immanuel: Immanuel ist Eigenname (7, 14) und Juda sein Land. Bloß sein Geburtsland? ארץ heißt auch Geburts- oder Heimatland (Gn 12, 1; Jon 1, 8), aber hier wird das Land mit Emphase nach dem Immanuel benannt. Das ist nur möglich, wenn Immanuel Herrscher dieses Landes d. h. der Messias ist (vgl. 9, 6). Wie kommt die Weissagung zu diesem Abschluß? Während der Prophet die furchtbare Drohung verkündet, kommt ihm der brennende Gegensatz zwischen Judas äußerster Not und Judas zukünftigem Herrscher Gottmituns zum Bewußtsein. In diesem Gefühl läßt er die Drohung ausklingen in einen Ruf an Immanuel, dessen Name dem Lande Rettung gewährleistet. Es liegt nichts Befremdliches darin, daß der Prophet den zukünftigen Immanuel anruft, denn ein solcher Retter (vgl. 9, 5) kann das Land schon in der Gegenwart nicht versinken lassen. Duhm findet in der Anrede Immanuel allerlei Schwierigkeiten. Er will deshalb 8b von 8a trennen und mit והיה etwas Neues beginnen lassen. Dabei trennt er das Suffix ך von ארץ und findet so am Schluß von 8b dieselben drei Worte כִּי עִמָּנוּ אֵל wie in 10c. Der Satz: „Und die Ausspannungen seiner Flügel werden ausfüllen die Breite des Landes“ gilt ihm entweder vom Assyrer als Raubvogel oder von Jahve als Schirmvogel. Daran schließt sich: denn mit uns ist Gott. Dadurch sind Eigenname und Anrede entfernt. Aber die übereinstimmende Textüberlieferung, die unbegründete Scheidung des Verses 8 und das artikellose unverständliche ארץ machen diesen Vorschlag unannehmbar. „Nur wenn Immanuel als der Messias gefaßt wird, kann Juda oder Palästina am Ende sein Land heißen“ (Marti). Diese alte Erklärung bleibt die beste. 9 Der Name Immanuel erfüllt den Propheten mit einer solchen sieghaften Zuversicht, daß er zunächst Assur und dann den fernsten Völkern den schließlichen Zusammenbruch aller gegen Juda gerichteten Pläne mit Rücksicht auf den

Immanuel ankündigt. Es liegt keine Schwierigkeit darin, daß die Angriffe Assurs gegen Juda in V. 7. 8 erfolgreich, aber in V. 9. 10 vergeblich sind. In den erstern handelt es sich um einen Teilerfolg, während die letztern den Enderfolg beurteilen. Der Prophet hat dem Zusammenhang mit V. 7. 8 gemäß zunächst die Assyrer (vgl. 5, 26) im Sinne, aber die Anrede richtet sich auch an alle Fernen der Erde. Der Prophet hat also wohl noch an andere Anstürme gedacht als an den assyrischen. Das ist auch aus 11, 1 zu erschließen. Der Messias wird aus dem abgehauenen Stumpf Davids hervorgehen, d. h. die davidische Dynastie wird zur Zeit seiner Geburt tief erniedrigt sein. Diese Zeit kann ihm nicht die assyrische Bedrängnis sein, da er ja ein Gericht über den Assyrer vor den Mauern Jerusalems in Aussicht stellt (10, 33. 34). Das Joch, das nach 9, 3 durch die Geburt des Messias entfernt wird, muß dieselbe Bedrängnis sein, die nach 11, 1 über die davidische Dynastie vor der Geburt des Messias gekommen ist. Es ist ja auch zu bedenken, daß 9, 1 ff. nicht bloß Juda, sondern auch das Nordreich umfaßt, und daß der Prophet kaum angenommen haben kann, die Befreiung des Nordreiches werde gleichzeitig mit der Bewahrung Judas vor Assur vor sich gehen, worauf dann beide Reiche unter dem Messias geeint würden. — רֹעוּ: Das Verbum רעע hat nach E. König eine doppelte Erscheinungsform, eine intransitive (böse sein) und eine transitive. Diese heißt zerschmettern und metonym: toben; חֹתּוּ ist nach transitiver Analogie gebildet: geknickt sein, verzagen. Andere (Delitzsch, Kittel) erklären רעע = erbost sein. Richtig dürfte רֹעוּ sein, denn דְּעוּ der LXX verlangte wegen des parallelen והאזינו die Tilgung von וָחֹתּוּ, diese aber ist unwahrscheinlich wegen des ganzen Baues von V. 8. 9. Vu (congregamini) und T denken an pual vom רעה (tertiae ו) = Genossenschaft pflegen (E. König). S. ܙܘܥܘ las זוּעוּ = bebet. Die Imperative וָחֹתּוּ stehen zu den vorhergehenden Imperativen in demselben Verhältnisse wie die Imperfekta V. 10 zu ihren Imperativen; die vorangehenden Imperative enthalten eine spöttische Konzession, die folgenden (und die Imperfekta) eine starke Drohung: tobet immerhin, rüstet euch immerzu, ihr werdet doch verzagen (vgl. Ges.-Kautzsch[26] 110f und g). In עמים sind wegen V. 7. 8 zunächst die Assyrer angeredet, aber auch andere Völker, welche wider Juda anstürmen werden, wie die zweite Zeile beweist. In והאזינו unterbricht der Prophet seine Drohung und fordert alle Fernen der Erde zur Aufmerksamkeit auf seine Worte auf: laßt's euch gesagt sein! Gewöhnlich steht diese Aufforderung am Anfang mit Doppelpunkt, worauf die Drohung folgt. Hier kommt bei der lebhaften Erregung des Propheten erst die Drohung, die dann nach der Unterbrechung wieder fortgesetzt

wird. Hier liegt es also anders wie 18, 3, wo die Völker bloß als Zuschauer des Gerichts über Assur erscheinen. 10 Der Plan עֵצָה, den sie schmieden עוץ, der Spruch, den sie reden, ist gegen Jerusalem gerichtet, vgl. 7, 6. Die Drohung, welche wie V. 9 an den Imperativ sich anschließt, folgt im Jussiv (פרר hoph.) oder Imperf. mit absol. לא (vgl. 7, 7). Begründet wird die zuversichtliche Erwartung vom Zusammenbruch der feindlichen Pläne mit dem Satze: denn mit uns ist Gott. Manche (z. B. Knabenbauer, Condamin) fassen auch hier Immanuel als Eigenname und übersetzen: denn Immanuel. Aber dann fehlt ein Satzglied, etwa: ist unsere Hilfe. Deshalb ist die obige Auffassung, die einen Hinweis auf Immanuel nicht ausschließt, vorzuziehen.

β) Die wahre Gefahr droht nicht von den Völkern, sondern vom Herrn 8, 11—15.

8, 11 Denn so hat Jahve zu mir gesprochen, als stark war die Hand [über mir], und er mich warnte, auf dem Wege dieses Volkes zu wandeln:

12 Ihr sollt nicht Verschwörung nennen
alles, was dieses Volk Verschwörung nennt,
noch vor dem, was es fürchtet, euch fürchten und erschrecken.
13 Jahve der Heerscharen, ihn haltet heilig,
er sei eure Furcht und er euer Schrecken!

14 Und er wird [wirklich] zum Heiligtum und zum Stein des Anstoßes werden
und zum Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israels,
zum Netz und zur Falle für die Bewohner Jerusalems.
15 Und viele unter ihnen werden straucheln
und fallen und zerschellen und verstrickt und gefangen werden.

Der Abschnitt V. 11—15 zerfällt, abgesehen von der Einleitung V. 11, in zwei Strophen V. 12. 13 und V. 14. 15 mit je fünf Zeilen. Die Zahl der Hebungen ist ungleich. Zu kurz ist V. 12a gegenüber V. 12b und 12c, ferner V. 15a gegenüber V. 15b.

11 Der Anschluß von V. 11 an das Vorhergehende ist nicht ganz durchsichtig; er wird aber nicht durchsichtiger, wenn man V. 11, mit Ausscheidung von V. 9. 10, unmittelbar auf V. 8 folgen läßt. V. 10 schließt: unsere zuversichtliche Losung lautet: mit uns ist Gott. Daran reiht sich V. 11: Denn Jahve hat zu mir gesagt: dieses judäische Volk da wandelt nicht auf dem rechten Weg. Es wittert überall Verrat und Verschwörung und gerät davor in Furcht und Schrecken. Ihr treuen Anhänger Jahves aber, ihr sollt Jahve heilig halten und vor ihm Scheu und Schrecken

empfinden. Er wird wirklich sich als Heiliger erweisen, er wird wirklich als ein Heiligzuhaltender auftreten, er wird ein Heiligtum sein, das man nicht ungestraft antastet, wie ein Stein und Fels den verletzt, der daran stößt. בְּחֻזְקַת הַיָּד: im Starksein der Hand sc. Gottes = als die Hand Gottes, d. h. der von Gott auf den Propheten kommende Einfluß, stark war, mich ganz erfaßte (vgl. Ez 3, 14; Jer 15, 17). וְיִסְּרַנִי ist Fortsetzung des infinitivischen חזקה, der Form nach (frequentat.) Imperf. Kal. von יסר = warnen; die negative Konsequenz des Warnens folgt im Inf. mit מִן separationis = zu wandeln. Dieses Volk geht wie V. 6 auf Juda. Der Weg dieses Volkes ist sein Un- und Kleinglaube (vgl. V. 6). 12 Am besten erklärt, wie mir scheint, Kittel, der קשׁר V. 12 und מקדשׁ V. 14 als ursprünglich beibehält. Wenn קֶשֶׁר in קֹדֶשׁ oder קָדֵשׁ verändert wird, ist zwar ein schöner Gegensatz zu V. 13 hergestellt, aber V. 19 wird vorgegriffen; hier wird nämlich gesagt, daß dieses Volk abergläubisches Wesen für heilig hält. Auch LXX hat wegen *σκληρον* = קשה nicht ד sondern ש als zweiten Konsonanten gelesen. Es ist also קשׁר beizubehalten. Angeredet sind der Prophet und die ihm Gleichgesinnten im Gegensatz zu den übrigen Judäern (= dieses Volk). Es läge nun zunächst nahe, daran zu denken, daß Isaias sich der Verschwörung und des Hochverrates verdächtig gemacht habe, indem er die Furcht vor Aram-Israel als unnötig bezeichnete (7, 4; 8, 1 ff.) und die Assyrer als Feinde Israels hinstellte. Die Warnung würde sich dann richten an die Parteigenossen des Isaias, die in ihrer Anhänglichkeit an den Propheten schwankend geworden wären und anfingen, sich die Schlagwörter der Majorität anzueignen. Dagegen spricht aber, daß einerseits Isaias, auf den die Warnung nicht zutrifft, mitangeredet ist (V. 11), und anderseits כל eine allgemeinere Fassung fordert. Andere meinen, es sei V. 12a der Bund Ephraims und Syriens gegen Juda gemeint. Dieser, als Bund der nördlichen Volksgenossen mit dem Ausland gegen die südlichen Volksgenossen, sei Verschwörung genannt. Prophet und Jünger sollten diese Benennung sich nicht aneignen. Aber man sieht nicht ein, warum jener Bund nicht קשׁר genannt werden soll. Und was bedeutet unter dieser Voraussetzung לכל? Wegen לכל wird man wohl annehmen müssen, es seien damals in Jerusalem wegen der allgemeinen Unruhe viele Verdächtigungen und Bezichtigungen vorgekommen, die der Prophet als ganz unberechtigte Furcht hinstellen soll; das paßt gut zu V. 12b. Prophet und Jünger sollen sich nicht in die zitternde Unruhe der allgemeinen Kriegspsychose hineinziehen lassen. Das Furchtobjekt (מוֹרָא) des Volkes sollen sie nicht fürchten und scheuen. ערץ hiph. heißt sowohl scheuen V. 12 als

auch Scheu einflößen V. 13. 13 Sie sollen Jahve heilig halten. Worin das Heilighalten besteht, lehrt die folgende Zeile: Jahve soll ihnen Furcht und Scheu einflößen. Also Gottesfurcht, keine Menschenfurcht, und die Gottesfurcht ist eben jene Scheu, welche sich bemüht, Gott heilig zu halten und durch kein Mißtrauen zu verunehren (vgl. 29, 23). 14 Wenn der Vers innerlich mit V. 13 (vgl. תקדישו) verbunden ist, so muß מקדש echt sein: Jahve wird wirklich als ein Heiligzuhaltender auftreten, d. h. er wird ein Heiligtum sein, das man nicht ungestraft antastet, wie ein Stein oder Fels den verletzt, der daran stößt. מקדש ist also ein Heiligtum oder hl. Gegenstand, der seine nähere Erläuterung in dem folgenden „Stein des Anstoßes“ und „Fels des Strauchelns“ findet. Der Stein, an den man stößt, der Fels, über den man strauchelt, bleibt unverletzt, während der Fallende und Strauchelnde Schaden leidet. In ähnlicher Weise wird Jahve, den man nicht heilig hält, sich als ein Heiligtum erweisen, das man zu seinem Verderben antastet. Ist diese aus „Stein des Anstoßes“ genommene Erklärung richtig? Das Athnach unter למקדש spricht gegen die Auffassung von מקדש und אבן als paralleler gleichartiger Ausdrücke und befürwortet einen Gegensatz zwischen den Satzteilen, den der Text der Vulgata (durch vobis und autem) und das Targum ausdrücklich hervorheben: und er wird für euch zu einem Heiligtum, aber zum Stein des Anstoßes usw. für die beiden Häuser Israels. In diesem Fall ist מקדש wie Ez 11, 16 = schützendes Heiligtum. Ob aber לכם in der Vorlage der Vulg. stand und ursprünglich ist, bleibt zweifelhaft. Fehlte aber לכם, dann ist auch Athnach zu tilgen, und אבן gibt die Exegese für מקדש, das wie Stein und Fels zu den beiden Häusern Israels in Beziehung steht. Der Vorschlag, statt Heiligtum מָקֹשׁ, das Anstoß bedeuten soll, oder מוקש wie in der folgenden Zeile zu lesen, hat wenig Anklang gefunden. Tilgung von מקדש oder seinem Äquivalent ist zu wenig begründet. Für die beiden Häuser Israels: in V. 14 richtet der Prophet seine Warnung an die beiden Reiche, während er in V. 6. 11 unter „dieses Volk“ nur das von Juda versteht, wie er auch hier wieder von den Bewohnern Jerusalems spricht, denen Jahve zum Netz und zur Falle d. h. zum Verderben wird. Manche wollen לאיש יהודה statt „für die beiden Häuser Israels“ lesen. V. 15 gibt an, was mit denen geschieht, denen Gott 1. zum Stein des Anstoßes wird: sie werden straucheln, fallen, zerschellen, und 2. zur Schlinge wird: sie werden sich verstricken und gefangen werden. Dieselben Verba, נפל ausgenommen, stehen 28, 13. בָּם: 1. partitiv: unter ihnen; vgl. בּ 10, 22, 2. an ihnen sc. an Stein usw.; meistens partitiv.

γ) Die tröstliche Weissagung tritt einstweilen aus der Öffentlichkeit zurück; den Wahrsagegeistern zu vertrauen und nicht dem Gott der Offenbarung führt zur Verzweiflung 8, 16—22.

8, 16 Einschließen [will ich] das Zeugnis, versiegeln die Lehre in meinen Jüngern. 17 Und ich will harren auf Jahve, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt, und auf ihn hoffen. 18 Siehe, ich und die Kinder, die mir Jahve geschenkt hat, wir dienen zu Wahr- und Wunderzeichen in Israel von seiten Jahves der Heerscharen, der auf dem Berge Sion wohnt.

19 Und wenn man zu euch sagt: Befraget die Totengeister und die Wahrsagegeister, die da flüstern und murmeln, — soll nicht ein Volk seinen Gott befragen? Für die Lebenden die Toten? 20 „Zur Lehre und zum Zeugnisse!“ Wenn sie nicht in dieses Wort einstimmen, sind sie wie einer, für den es kein Morgenrot gibt. 21 Und er zieht darin umher, gedrückt und hungrig, und wenn er hungert, wird er zornig und flucht auf seinen König und seinen Gott. Und wendet er sich nach oben, 22 und blickt er zur Erde, siehe da, Bedrängnis und Finsternis, angstvolles Dunkel.

16—22 Die Predigt des Propheten, besonders die Mahnung, außer vor Gott keine Furcht zu kennen, findet 735 taube Ohren. Darum verstummt sie, um nur bei seinen Jüngern bewahrt zu bleiben. Unterdes will der Prophet auf eine bessere Zukunft harren, indem er darauf vertraut, daß er und seine Söhne als von Gott gesetzte Zeichen und Vorbedeutungen die Verwirklichung des Ratschlusses Gottes, der auf dem Sion thront, sicher verbürgen (V. 16—18). Wenn aber seine Jünger, entgegen dieser Hoffnung, von ungläubigen Judäern aufgefordert würden, nicht auf die Offenbarung, sondern auf Toten- und Wahrsagegeister zu vertrauen, so sollen sie das abweisen mit der Begründung, daß ein Volk sich naturgemäß bei seinem Gott befragt, und daß es widersinnig ist, bei bereits Gestorbenen für noch Lebende anzufragen (V. 19). „Zur Lehre und zur Offenbarung“ muß die Losung sein. Wer in diesen Ruf nicht einstimmt, für den gibt es kein Morgenrot (V. 20). Solche Menschen durchziehen in Verzweiflung das verwüstete Land (Israel und Juda, vgl. 8, 14. 15). Überall Angst und tiefes Dunkel (V. 21—22). 8, 1—15 fällt sicher in das Jahr 735, weil Israel das Gericht 734 noch nicht erlebt, und weil Juda noch Angst vor Israel hat (vgl. 8, 6. 12. 14). Aus 8, 16—18 geht hervor, daß der Prophet vorläufig verstummen will. Das ist aus den geschichtlichen Verhältnissen des Jahres 735 wohl zu begreifen. Die prophetische Rede hatte keinen Erfolg, weil die Furcht vor Aram-Israel zu groß war, besonders seit Achaz besiegt und in der Hauptstadt belagert wurde. Auch nach dem Abzug des Heeres blieb die Lage noch sehr un-

sicher. Eine Erleichterung trat erst ein, als Tiglatpileser 734 seinen Zug gegen Israel richtete. 8, 16—18 kann also in das Jahr 735 fallen. Die Verse 19—22, welche an die Jünger gerichtet sind, können kaum davon getrennt werden. 16 צוֹר und חֲתוֹם werden bald als Imperative (צרר) bald als Infinitive erklärt. Sind die Formen Imperative, so sind sie zunächst auffällig (vgl. Ges.-Kautzsch[36] § 67n), ferner müssen, da Jahve zum Propheten spricht, למדי Jünger Jahves sein und וחכיתי V. 17, vom Propheten gesprochen, schließt sich schlecht an. Viel leichter gestaltet sich alles, wenn die Formen inf. absol. sind: צוֹר nach E. König von צור = zusammenschnüren, einschließen und חָתוֹם. Dann schließt sich וחכיתי leicht an die inf. absol. an, die der Prophet von sich selbst spricht, und למדי sind die Jünger des Isaias. Was soll nun der Prophet einschließen und versiegeln? Bezeugung und Weisung oder Zeugnis und Lehre. Die göttliche Bezeugung oder Kundgebung verlangt gläubige Annahme, und die göttliche Weisung verlangt gehorsame Befolgung. Der Prophet denkt wohl zunächst an die unmittelbar vorher (V. 12. 13) von Jahve gegebene Mahnung, außer vor Gott keine Furcht zu kennen. Da aber dieses Wort im lebendigen Zusammenhange mit der übrigen Predigt steht, so sind alle seit 7, 4 ergangenen Kundgebungen, mit Einschluß der vom Immanuel, dem Propheten gegenwärtig gewesen. Isaias will seine Predigt einschließen und versiegeln in seinen Jüngern. Seine Jünger sind nicht Schüler, welche das Prophetentum erlernen wollten, da Gott zu diesem unmittelbar beruft, sondern Schüler oder Anhänger, welche das Wort des Propheten hören, verständnisvoll aufnehmen und befolgen. Der Vers sagt nicht, daß Isaias seine Worte schriftlich niedergeschrieben und sie dann seinen Jüngern anvertraut habe, sondern daß er sie im Herzen seiner Schüler niedergelegt d. h. sie ihnen tief und unvergeßlich eingeprägt habe. Man darf nicht schließen, der Prophet habe für seine Zeit die Verwirklichung seiner Worte nicht erwartet, sondern erst von einer spätern Zeit, da seine Jünger noch lebten. Der Prophet hofft, selbst die Zeit zu erleben, wo seine Worte eintreffen; seine Jünger sollen dann bezeugen, daß das Eingetroffene genau seinen Worten entspricht. Der Prophet steht seinem Volke nicht hoffnungslos gegenüber. Seine Hoffnung ruht auf 6, 13, auf seinem Sohn 7, 3, auf seiner Jüngerschar, auf Jahve, der auf dem Berge Sion wohnt (V. 18), und auf dem Immanuel (7, 14; 8, 8. 10). 17 Das Perf. mit ו consec. setzt die inf. absol. fort. Wenn das Wort des Propheten verstummt ist, und Jahve sein Angesicht zum Zeichen der Ungnade vor dem Hause Jakobs d. i. Gesamtisrael (vgl. 2, 5) verbirgt, dann tritt das Gericht ein, das seit 7, 15 wiederholt in Aussicht gestellt

worden ist. Da gilt es zu harren und zu hoffen auf Jahve, der dem Hause Jakobs sein Angesicht wieder zuwenden wird. 18 Diese Hoffnung ist berechtigt. Sie stützt sich 1. darauf, daß in Isaias und seinen beiden Söhnen durch ihre Namen Wahr- und Merkzeichen für das, was in der Zukunft geschehen soll, aufgestellt sind, und 2. darauf, daß Jahve, der auf dem Sion thront und dort die Geschicke seines Volkes lenkt (28, 16; 29, 1—8; 31, 9), jene Zeichen aufgestellt und daher für ihre Verwirklichung sich verbürgt hat. אות ist oben 7, 11 erklärt als Erinnerungszeichen, als Wahrzeichen sinnbildlicher Art und endlich als Wunder- oder Weissagungszeichen. Hier gilt die zweite Bedeutung. מופת bedeutet hier nicht Wunder, sondern Vorbild oder Vorzeichen, teils Heils- teils Schreckzeichen. ל = dienen zu wie Gn 1, 14. Der Name des ältern Sohnes Schearjaschub (7, 3) ist 10, 21 erklärt: ein Rest bekehrt sich; er zeigt Gericht und Heil an. Der Name des zweiten Sohnes ist 8, 4 erklärt und auf das baldige Gericht über Aram-Israel gedeutet. Der Name des Propheten selbst besagt, daß Jahve Heil ist, daß Heil von Jahve kommt. Der Prophet und seine Söhne waren Vorzeichen der Zukunft, die Gericht und Heil in ihrem Schoße barg. מעם יהוה: von seiten Jahves der Heere stammen diese Vorzeichen; er hat sich für die Erfüllung des Vorgebildeten eingesetzt, und seine Macht (צבאות) bürgt dafür. Hinzugefügt ist noch: der auf dem Berge Sion thront. Marti sieht darin einen Hinweis auf die Berufungsvision, in welcher die erhabene Majestät des dort thronenden Gottes offenbar geworden ist. Aber dann dürfte man doch wohl eine Anlehnung an die in Kap. 6 gebrauchten היכל und בית erwarten. Der Zusatz wird also wohl צבאות verstärken: der auf Sion thronende Jahve verbürgt das vorbedeutete Heil in der Zukunft. Isaias hat zwar eine Eroberung und Verwüstung Jerusalems in Aussicht gestellt (3, 8; 5, 14 ff.; 6, 11. 12), aber für den Rest wird es wiederhergestellt (6, 13); ganz untergehen kann Sion nicht, da ihm der Herr die festeste Grundlage verliehen hat (28, 16; 29, 1—8). 19 Die Jünger des Propheten sollen auf die Offenbarung ihr Vertrauen setzen. Wenn aber ungläubige Judäer ihnen die Toten- und Wahrsagegeister als bessere Ermittler der Zukunft empfehlen wollen, dann sollen sie das abweisen mit der Begründung, daß ein Volk sich naturgemäß bei seinem Gott befragt, und daß es widersinnig ist, bei bereits Gestorbenen für noch Lebende anzufragen. Nach dieser Erklärung besteht V. 19 aus Vorder- und Nachsatz. Der Vordersatz geht bis zum Athnach; der Nachsatz gibt die Antwort der Jünger: so sollt ihr sagen usw.; er besteht aus zwei Fragen; die erste Frage beginnt mit הֲלוֹא, vor der zweiten mit בער beginnenden Frage ist aus הלוא nur ein

fragendes ה zu ergänzen. Wer letzteres als schwer empfindet, kann mit LXX statt ה ein fragendes מה ידרשו lesen: warum befragt man für (בעד Jer 21, 2) die Lebenden die Toten? Aber LXX hat vielleicht aus eigenem ergänzt. Wenn die Frage den Prophetenjüngern in den Mund gelegt wird, findet Marti eine zweite Schwierigkeit darin, daß der Totenbeschwörung der Glaube an die Volksgötter und nicht der Glaube an Jahve gegenübergestellt wird, was man doch nach 6, 3 vom Propheten erwarten müßte. Aber עַם bedeutet nicht ein Volk, so daß der Sinn wäre: jedwedes Volk fragt seinen Gott, sondern das Volk Israel (vgl. 42, 6; 43, 1; 10, 6; 26, 11 u. a.). Marti sieht auch 19b als Rede der Verführer an und übersetzt: Ist es nicht ganz natürlich, daß ein Volk sich Rats erhole bei seinen Manen, für die Lebenden bei den Toten? אלהיו ist ihm also parallel zu מֵתִים und bezeichnet (seine) Manen. Die Berufung auf 1 Sm 28, 13 ist hinfällig, denn אלהים bedeutet dort jenseitigen Geist, und solche können unmöglich Götter von Völkern genannt werden, da sie nur zu Familien und Geschlechtern in Beziehung stehen. Auch Condamin faßt den ganzen Vers 19 als Rede der Verführer und übersetzt אלהיו mit Götter = höhere unsichtbare Wesen; aber das läuft auf dasselbe hinaus, weil das parallele מֵתִים zu der Folgerung Martis drängt. Oder sollen מתים Götter sein? Dann besteht kein natürlicher Gegensatz zwischen „Tote und Lebendige“. Unter diesen Umständen ist es geraten, V. 19 als Vorder- und Nachsatz aufzufassen und die Schwierigkeit der zweiten Frage (aus הלוא nur ה zu ergänzen) bestehen zu lassen. Die Nekromantie, die zu allen Zeiten in Israel geübt worden ist (Lv 19, 31; Dt 18, 11; 1 Sm 28; 4 Rg 21, 6; Js 65, 4), scheint nach unserer Stelle unter Achaz besonders im Schwange gewesen zu sein. אוֹב heißt 1. Totengeist, der außergewöhnliche Kunde bringen sollte, 2. Besitzer eines Totengeistes, auch בעל אוב genannt. יִדְּעֹנִי nach E. König Wissen erteilend, Wahrsagegeist. Die Totengeister flüstern, zischeln (צפף pilpel) und murmeln (הגה hiph.) und zwar durch den Totenbeschwörer als Medium. LXX übersetzt אבות mit *ἐνγαστριμυθοι* = Bauchredner; bei den vorgeblichen Totenbeschwörungen mag diese Kunst in Anwendung gekommen sein. 20 Außerhalb von Lehre und Offenbarung gibt es kein Heil; das ist der Grundgedanke des Verses, dessen Übersetzung mannigfaltig und zweifelhaft ist. Die ersten beiden Wörter bilden einen Ausrufungssatz, der für jeden, der gerettet werden will, Losung sein muß. Dabei ist Voraussetzung, daß כדבר הזה auf die beiden ersten Wörter geht. Das ל bezeichnet die Richtung der geistigen Bewegung: zu Lehre und Offenbarung muß der Mensch sich wenden. Darin ist seine Rettung enthalten. Über die Auffassung des אם־לא und אֲשֶׁר

herrscht keine Einstimmigkeit. 1. „Zum Gesetz und Zeugnis! wenn nicht so sie (die Verführer) sprechen, so hat man wahrlich kein Morgenrot“ (Marti). Aber אשר = wahrlich = affirm. כי ist nicht belegt. 2. „Zur Weisung und Bezeugung! fürwahr also werden die sagen, welchen keine Morgenröte ist“ (Kittel, Duhm). Sie erklären: so sprechen sie, wenn es zu spät ist. Aber für Bekehrung ist es doch nie zu spät. Auch kann אם לא im Zusammenhange kaum als Beteuerungspartikel auftreten. 3. Die Vulgata läßt mit אשר den Nachsatz des Bedingungssatzes (אם־לא) beginnen. Ebenso die obige Übersetzung. Wenn usw., sind sie (Kopula fehlt) solche welche = אֲשֶׁר. Ich gebe zu, daß אשר als den Nachsatz beginnend, auch wenn man es relativ faßt, stilistisch hart ist. לו ist generisch (Orelli): sind sie von der Beschaffenheit dessen, für den es kein Morgenrot gibt. 21 f. Solche Menschen leben in einer Unglücksnacht. Während sie nämlich die Offenbarung verschmähen, bricht das Gericht über das Land herein, und zwar so schwer, daß dieser Nacht kein hoffnungsvolles Morgenrot folgt. Sie durchziehen in Verzweiflung das verwüstete Land. וְעָבַר: und er durchzieht; der Sing. „er“ mit Rücksicht auf לוֹ אֲשֶׁר = wie einer, der. בה: gewöhnlich wird das fem. Suff. auf ein ארץ eines ausgefallenen Satzteiles bezogen. Da aber kaum etwas ausgefallen sein dürfte, so wird man wohl annehmen können, daß sich die Beziehung auf Land von selbst ergab. Weil das Land ausgeplündert und niedergebrannt ist, sind die Bewohner bedrückt (נִקְשֶׁה) und hungrig. Der Hunger treibt sie zum Zorn, und im Zorn ergehen sie sich in Verwünschungen. Sie fluchen auf (nach dem Zusammenhang nicht bei wie ב in 1 Sm 17, 43) ihren (irdischen) König und ihren Gott, weil sie in diesen die Urheber ihres Unglücks sehen. König und Gott sind nicht derselbe Jahve (vgl. 6, 5 und 8, 19), sondern verschiedene Personen (vgl. 3 Kg 21, 10. 13), angedeutet durch das wiederholte ב. Da Gott und König nicht helfen, schauen sie nach anderer Hilfe aus. Sie wenden sich nach oben, aber kein Hoffnungsstern leuchtet, sie blicken wieder zur Erde (vgl. 5, 30), aber da ist Bedrängnis und Finsternis, angstvolles Dunkel. Die beiden letzten Wörter ziehe ich zu V. 23 und sehe darin mit Dillmann (und E. König 3 § 110) die Wendung, an welche sich 8, 23—9, 6 anschließt. מָעוּף V. 22 und מוּעָף V. 23 bedeuten beide Dunkelheit, gehören zu עוף = dunkeln; mit צוּקָה = Dunkelheit von Bedrängnis oder angstvolles Dunkel. Die Zusammenfügung der einzelnen Ausdrücke ist verschieden. 1. Duhm-Marti: Und siehe Drangsal und Finsternis, Umnachtung der Angst — Und in Dunkelheit ist er gejagt. Hier wird אֲפֵלָה (von אָפֵל, fem. = Dunkelheit) als Akkus. der Richtung erklärt und zu מְנֻדָּח part. ein הוא, das auf לוֹ, עבר

usw. (V. 20. 21) geht, ergänzt. Aber ohne הוא ist der Ausdruck hart. Vor Duhm hat schon Delitzsch obige Übersetzung; Orelli faßt auch מעוף צוקה als Akkus. der Richtung parallel zu אפלה auf. 2. Kittel: Und siehe, Not und Finsternis, angstvolles Düster und Dunkelheit — verstoßen. Aber hier wird הוא doch ebenso stark vermißt wie oben. 3. Aber Finsternis wird verscheucht (Dillmann). Ebenso E. König 3 § 110 (Aber Finsternis zerstreut man = zerstreut sich). Hier ist, weil אֲפֵלָה als fem. nicht einfachhin Nominativ zu dem maskul. partic. pual. von נדח sein kann, das Nomen als Akkus., der beim Passiv מנדח stehen geblieben ist, aufgefaßt (Beispiele s. Ges.-Kautzsch[26] § 121 a. 6). Dillmann hat sich für seine Konstruktion auf 17, 1 berufen. Duhm wendet dagegen ein, daß in V. 22 das הנה von 17, 1 fehle und nach dem adversativen ו copulat. (= aber) aus dem Anfang des Satzes nicht herbeigezogen werden dürfte. Aber die mit הנה begonnene Konstruktion kann doch nachwirken und das Partizip beeinflussen (vgl. Condamin).

d) Die Offenbarung verbürgt den Anbruch einer lichtvollen Zeit, die den Messias aus Davids Geschlecht herbeiführen wird 8, 22c—9, 6.

8, 22c Aber die Finsternis wird verscheucht. 23 Denn nicht bleibt Dunkel dem Lande, das [jetzt] Drangsal hat. In der ersten Zeit hat er in Schmach gebracht das Land Sebulon und das Land Nephthali, aber in der künftigen bringt er zu Ehren den Meeresstrich, das Ostjordanland, den Bezirk der Heiden.

9, 1 Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht;
die wohnen im Lande des Todesschattens, Licht erglänzt über ihnen.
2 Du machst groß den Jubel, *vermehrst die Freude.*
Man freut sich vor dir wie bei der Erntefreude,
wie man jubelt beim Beuteteilen.

3 Denn das Joch ihrer Last und den Stock auf ihrem Rücken,
den Stock ihres Drängers zerbrichst du wie am Tage Madians.
4 Denn jeder Soldatenstiefel und jegliches blutgetränkte Gewand
wird verbrannt, eine Speise des Feuers werden.

5 Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns geschenkt,
und Herrschaft kommt auf seine Schulter, und man nennt ihn
Wunder — Rat, starker Gott,
Vater auf ewig, Friedensfürst:

6 Zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende
auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche,
es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit,
von nun an bis in Ewigkeit: der Eifer Jahves () vollführt es.

Der Abschnitt 9, 1—6 besteht aus vier Strophen, von denen die erste fünf, die andern je vier Zeilen haben. Die Zahl der Hebungen in den einzelnen Zeilen wechselt zwischen 2 + 2, 3 + 2 (5b. 6c), 2 + 3 (6d; צבאות om) und 3 + 3. Die Einteilung Schlögl's reißt V. 3. 4, die zusammengehören, auseinander. Duhm bildet vier Strophen zu je zehn zweihebigen Stichen; der Zweiheber ist vor-, aber nicht alleinherrschend.

Der Übergang von V. 22 zu V. 23 bleibt dunkel. Jeder Deutungsversuch hat seine Schwäche. Vielleicht ist der Text nicht unversehrt. Aber wenn auch der formelle Übergang zweifelhaft ist, so liegt doch der logische Anschluß auf der Hand; er besteht in dem Gegensatz von Finsternis und Licht. V. 23 kann erst am Ende des Jahres 732 geschrieben sein. Die 4 Rg 15, 29 erwähnten Städte, die sämtlich in Nephthali liegen, wurden 734 erobert. Der Feldzug des Jahres 733 war gegen Galaad gerichtet. Das Gebiet von Sebulon, das einen Teil der Ebene Asochis bildete, wurde erst 732 heimgesucht (vgl. Šanda, Königsbücher II 190f.). Von diesem geschichtlichen Standpunkt aus schließt sich der Abschnitt gut an. Durch die Feldzüge 734—732 hatte sich gezeigt, wie richtig der Prophet 8, 1—22 in die Zukunft geschaut. Damaskus war als selbständiges Reich verschwunden. Von Israel waren große Gebietsteile abgerissen. Juda hatte zwar noch nicht jene Überschwemmung 8, 8 erlebt, aber durch den schweren Tribut an Tiglatpileser das Joch des Assyrers zu fühlen bekommen (vgl. 10, 20; 4 Rg 16, 17. 18 und 2 Chr 28, 20). Auf beiden Reichen lastete Finsternis und Wehklage. Das Volk bedurfte des Trostes. Dieser wird ihm 8, 23—9, 6 zuteil. Während der Prophet sich 10, 24 an das Volk, das in Sion wohnt, wendet und ihm das Aufhören des assyrischen Joches (701) verkündet, wendet er sich hier an Gesamtisrael und verheißt ihm die Wiedervereinigung beider Reiche unter der Herrschaft des Messias. Das dürfte ein Zeichen sein, daß er unter der Aufhebung der Knechtschaft 9, 1—4 eine andere umfassendere, weiter liegende Heilstat Jahves versteht, die er auch 11, 1 ff. im Auge hat. Denn 11, 1 setzt eine Erniedrigung der Dynastie in Jerusalem voraus, während doch dieses vor der ersten Befreiung (701) auf seinen eigenen Mauern das Joch Assurs noch nicht getragen hatte (10, 32 ff.). Es dürfte auch kein Zufall sein, daß 9, 3 Assur nicht genannt wird, während derselbe Gedanke in 10, 27 und 14, 25 unmittelbar mit Assur verbunden wird. Die Gedanken schließen sich leicht aneinander: Überall im Lande herrscht Dunkelheit (8, 22a. b). Aber die Finsternis wird verscheucht (8, 22c). Denn nicht bleibt Dunkel dem Lande, das Drangsal hat. Zwar hat Jahve jetzt Schmach über das Land

Nephthali und Sebulon gebracht, aber in der künftigen Zeit wird er es zu Ehren bringen (8, 23). Das Volk (Israel und Juda) wird Licht schauen und Freude erleben, nachdem das drückende Joch der Knechtschaft zerbrochen ist. Denn ein Herrscher wird kommen, der das Reich Davids regiert und vollendet (9, 1—6). Stillschweigende Voraussetzung ist, daß der Abfall Ephraims (7, 17; 11, 13. 14) ein Ende nimmt, und beide Reiche sich wieder vereinigen.

8, 23 Wenn die beiden letzten Worte von V. 22 nach der obigen Darlegung zu übersetzen sind: Aber die Finsternis wird verscheucht, dann ist das begründende כִּי V. 23 leicht zu verstehen: denn das jetzt bedrängte Land bleibt nicht dunkel. Genauer: denn nicht wird Dunkel sein dem, welchem Drangsal ist. לָהּ geht wie בָּהּ auf ein gedachtes ארץ; es braucht also auch V. 21 kein ארץ im Text voraufzugehen. Ist es erlaubt, die beiden Glieder מוּעָף und מוּצָק in eine verschiedene zeitliche Sphäre zu rücken, wie oben in der Übersetzung durch „wird sein“ und „ist“ geschehen ist? Marti glaubt, daß man durch den Text nicht dazu berechtigt sei. Aber geschieht dasselbe nicht mit den beiden Perfekta in V. 23? Oder sollen hier ראשון und אחרון die zeitliche Trennung beweisen? Aber die beiden könnten ja wie Ruth 3, 10 Zeitfolgen in der Vergangenheit bezeichnen. Einen festen Standpunkt bekommen wir, wenn V. 23 als echt angesehen und in die Zeit kurz nach 732 verlegt wird. Dann ergibt sich die zeitliche Scheidung der beiden Perfekta aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen. Und was diesem zweiten Satz von V. 23 recht ist, das muß dem ersten billig sein, d. h. die Übersetzung von Guthe ist berechtigt. בָּעֵת: כ ist Zeitpartikel. E. König (s. im Lex. unter קלל) faßt כ, wenn ich recht verstehe, als Konjunktion und ו als Korrelat: wie die frühere Zeit usw., so wird die spätere Zeit usw. Hier ist das Subjekt der Verba im Satz selbst gegeben (עת usw.) und braucht nicht ergänzt zu werden (er = Jahve), aber כ kommt sonst als Konjunktion nicht vor. Die frühere Zeit ist für den Propheten Vergangenheit. הֵקַל: Die Bedeutung des hiph. von קלל (leicht bzw. gering sein) ergibt sich aus dem Gegensatz הִכְבִּיד (von כָּבֵד = schwer bzw. angesehen sein) und dem Objekt ארצה, daher: in Schmach bringen und das Gegenteil: zu Ehren bringen. אַרְצָה ist hier einfacher Kasus, nicht wie sonst Lokativ, weil הֵקַל nicht absolut gebraucht werden kann. Das Land Nephthali: die in 4 Rg 15, 29 genannten, von Tiglatpileser eroberten Städte liegen sämtlich im Lande Nephthali (Šanda II 189). Das Land Sebulon ist in 4 Rg 15, 29 nicht erwähnt, wir wissen aber aus den Annalen, daß Tiglatpileser wahrscheinlich 732 einen Zug in die Asochisebene unternahm, die zum Teil im Gebiet von Sebulon lag (vgl. Šanda II 190 f.). Die

geographischen Angaben der gegenteiligen Vershälfte führen in dieselben Gebiete. דֶּרֶךְ הַיָּם ist der Strich an der Westseite des Genesarethsees, andere übersetzen: die Straße am oder nach dem Mittelländischen Meer und verstehen darunter die Karawanenstraße von Akko nach Damaskus d. i. die via maris der Kreuzfahrer. Wenn יָם Mittelländisches Meer ist, wäre das Gebiet von Asser bezeichnet, während Strich an der Westseite des Genesarethsees besser zu den biblischen und keilschriftlichen Nachrichten paßt. עֵבֶר הַיַּרְדֵּן ist das Ostjordanland, das 4 Rg 15, 29 Galead genannt wird. Der Bezirk der Heiden, auch אֶרֶץ הַגָּלִיל 3 Rg 9, 11 oder הַגָּלִיל Jos 20, 7; 21, 32 oder הַגְּלִילָה 4 Rg 15, 29 genannt, ist der nördliche Grenzbezirk, der eine stark mit Heiden untermischte Bevölkerung hatte. Er konnte diesen Namen schon vor 734, wo die Exilierungen Tiglatpilesers begannen, tragen (vgl. JthSt XI 438 ff.). Zu Ehren gebracht wird dieser Länderstrich in der spätern oder künftigen sc. Zeit; האחרון ist Akkus. der Zeit. Die Erfüllung dieser Verheißung berichtet Mt 4, 13—16. **9, 1** Die neue Zeit wird in 8, 23 geschildert als Übergang von Schmach zu Ehre, hier in V. 1 von Finsternis zu Licht, in V. 2 von Trauer zu Jubel, in V. 3 von Knechtschaft zu Freiheit, in V. 4 von Krieg zu Frieden. הָעָם ist zunächst das Volk der in 8, 23 genannten Gebiete; der Begriff umfaßt aber auch die Bevölkerung des Südreiches, denn der neue Herrscher auf Davids Thron ist der Vertreiber der Finsternis. Das Part. הלכים steht im Plur. als Attribut zu dem kollekt. עם; das Prädikat ראו, ebenfalls im Plur., ist perf. prophet. wie viele folgende Perfekta. Weil der Dichter על ישבי des Rhythmus wegen nicht schreiben konnte, so nimmt das Suff. in עליהם das voraufgehende ישבי (stat. constr. vor der Präposition wie 5, 11) wieder auf. Land des Todesschattens ist ein Land, auf das der Tod seinen Schatten geworfen, das durch das Schwert entvölkert und verödet wurde; צַלְמָוֶת ist wahrscheinlich durch Volksetymologie aus צַלְמוּת (= schwarze Finsternis von צלם vgl. E. König Lex.) entstanden. Neuere Erklärer sehen in Finsternis und Dunkelland eine Anspielung auf die Unterwelt (vgl. Job 10, 21; 38, 17). Das Schattenland spielt vielleicht auf die Unterwelt an (Duhm). Noch weiter geht J. Hermann (OrLz XIX 110 ff.); er findet in V. 1 einen Widerschein ägyptischen Totenglaubens, kommt aber in seinen Darlegungen über bloße Vermutungen nicht hinaus. Über dem Volk, das im Finstern wandelt, geht ein Licht auf. Was ist hier Licht? Wenn Finsternis Drangsal bedeutet, so wird Licht Befreiung, Heil bezeichnen. Es ist die Morgenröte V. 20, welche dem übriggebliebenen Rest nach der Nacht der Drangsal leuchtet. Vielleicht hat der Prophet unmittelbar den kommenden Herrscher im Sinn, der wie ein Gestirn auf-

geht und seine Segnungen: Licht usw. über das Land ausstrahlen läßt, zumal der Messias auch sonst Licht genannt wird (vgl. 42, 6; 49, 6). 2 Das Licht des neuen Tages verursacht großen Jubel. Er ist so groß, daß nur Erntefreude und Siegesfreude mit ihm verglichen werden können. Der masorethische Text von 2a gibt keinen rechten Sinn; liest man Kethib לא, so könnte das zweite Perfekt nicht prophetisch sein trotz der vielen andern: du mehrst das Volk (sc. Israel), welchem du [früher] nicht große Freude gegeben hast. Liest man Qere לוֹ, so bekommt dieses durch die Stellung einen unnatürlichen Ton: du mehrst das Volk, ihm machst du groß die Freude. Deshalb wird ziemlich allgemein statt הגוי לא gelesen הגילה, das einst הגילא geschrieben war; dafür spricht, daß entsprechend den Substantiven in V. 2a im folgenden die Verba שמח und גיל gebraucht sind. לפניך wird von Duhm als gedankenloser Zusatz eines Abschreibers angesehen, weil Freude vor Gott d. i. Kultusfreude nicht hierher passe. Aber der Prophet kann ja an eine Dankopfermahlzeit denken, die zum Dank für die gnädige Wendung gehalten wird. Erntefreude ist sprichwörtlich groß (Ps 4, 8; 126, 6), ebenso die Freude beim Beuteteilen (Ps 119, 162). כְּשִׂמְחַת: Der stat. constr. vor der Präposition wie V. 1 und 5, 11. Die Beute wird durch einen Sieg errungen sein. 3 Denn Jahve wird die Fremdherrschaft vernichten durch eine dem Madianitersieg ähnliche Tat. סֵבֶל = Last, mit suff. סֻבָּלוֹ, hier mit Dageš forte dirimens und Chatef Kames unter Einwirkung des vorausgegangenen u = סֻבָּלוֹ; das Suff. ו geht auf העם V. 1; vgl. סִבְלֹת Ex 1, 11 u. a. מַטֵּה (stat. constr.) in מוֹטַת (= Joch, vgl. 58, 6. 9) umzuändern liegt kein Grund vor. נֹגֵשׂ בּ: einen antreiben, vgl. Ex 5, 6; בּוֹ = בָּעָם. Eine Anspielung auf die ägyptische Knechtschaft scheint beabsichtigt zu sein (vgl. 10, 24). הַחַתְתָּ = חתת hiph. mit virtuell verdopp. ח. כְּיוֹם = nach Weise des Tages; im Deutschen gebrauchen wir wie mit einer neuen Präposition = wie am Tage. Der Tag von Madian oder der Sieg über die Madianiter (Jdc 7) ist Typus eines herrlichen Sieges, der mit Gottes Kraft durch geringe menschliche Macht errungen wird (vgl. 10, 26). Der Prophet denkt zunächst an das assyrische Joch, hat aber eine noch weiter liegende Knechtschaft im Auge (vgl. oben und 11, 1). 4 Die drückende Zwingherrschaft des Feindes wird vollständig beseitigt (V. 3), denn (V. 4) alles Kriegsgerät wird verbrannt. Die weitere Folge, die in V. 5. 6 vom Messias ausgeht, wird sein, daß alles Kriegswesen aufhört, und dauernder Friede eintritt (vgl. 2, 4; Os 2, 20; Zach 9, 10). Schuh und Mantel sind nur zwei Bestandteile der kriegerischen Ausrüstung, bezeichnen aber das gesamte Kriegsgerät, das in der Schlacht den Siegern in die Hände gefallen ist. Wie einst in

Israel die Kriegsbeute dem Bann geweiht wurde (Dt 13, 16 f.), so wird sie hier spurlos vernichtet (Ez 39, 9 f.). סְאוֹן ist, weil dem Feuer übergeben, ein konkreter Gegenstand, heute allgemein als Soldatenstiefel gedeutet (C. F. Burney verteidigt סאון in JthSt XI 438—443 als jesajanisch gegen Kennett). סָאַן ist verb. denom. dazu; part. סֹאֵן ist wohl der mit Soldatenschuh daherkommende oder einherstiefelnde. רַעַשׁ wird von Delitzsch auf Kriegsgetümmel gedeutet, meistens auf das Gedröhn, das der einherstiefelnde Soldat verursacht. Soldatenstiefel, wie oben kurz übersetzt ist, paßt mehr auf die erste Deutung. Vor שִׂמְלָה ergänzt sich כל von selbst: jeglicher im Blut des Erschlagenen gewälzte (poal part. von גָּלַל) Mantel. והיתה: nach dem langgedehnten Ausdruck für die beiden Subjekte folgt das Prädikat היתה, das sich nur nach שִׂמְלָה richtet, mit ו, wie ein Nachsatz eingeleitet wird. לִשְׂרֵפָה: sie werden dem Vorgang des Verbrennens anheimfallen. 5 Denn: Der Grund des Jubels ist die Befreiung vom feindlichen Joch (V. 3); der Grund der Befreiung ist die Vernichtung der feindlichen Kriegsmacht samt Kriegsgerät (V. 4); nun folgt der Grund alles Vorhergehenden, es ist der neue wunderbar große König auf Davids Thron. Die beiden prophetischen Perfekta יָלַד und נִתַּן werden fortgesetzt durch ותהי und ויקרא, welche dieselbe Bedeutung erhalten. ילד und בן sind parallel und bedeuten dasselbe. Die Herrschaft kommt auf seine Schulter: Der Ausdruck geht zurück auf die Vorstellung, daß der Königsmantel, das Symbol der Herrschaft, auf der Schulter liegt; er besagt also, daß das Kind zur Herrschaft kommt, nicht aber, daß die Herrschaft wie eine Bürde auf seiner Schulter liegt. Wenn er die Herrschaft erhält, muß er Davidide sein, denn an dieses Haus ist seit 2 Sm 7 die Königswürde gebunden. Nach der Zuteilung der Herrschaft folgt erst die Namengebung. Daraus ergibt sich, daß die Namen ihm nicht bei der Geburt gegeben werden, sondern zum Ausdruck seines Wesens und Wirkens dienen sollen. ויקרא: ist Gott das Subjekt? Das wäre möglich; Gott ist ja auch das Subjekt von הקל und הכביד 8, 23, und ebenso ist „du“ in V. 2. 3 Gott. Aber wahrscheinlicher ist das Subjekt aus „uns“ zu entnehmen, also man, um so mehr, als קרא = man nennt in Gn 11, 9; 16, 14 und Jos 7, 24 vorkommt und außerdem 8, 4 ישא = man wird tragen und 7, 24 יָבֹא = man wird kommen. שמו: Die Wörter, welche nach שמו folgen, geben naturgemäß den Namen des Kindes an. Es gibt aber 1. über die Verbindung der Satzteile und 2. über die Zahl der Namen verschiedene Meinungen. 1. פלא bis שלום ist nicht der eine aus mehreren Attributen bestehende Name des Kindes, sondern a) nach dem Vorgang des Targum haben jüdische Theologen פלא bis עד als Namen des benennenden Gottes und die

übrig bleibende Bezeichnung als Namen des Kindes angesehen: und es nennt der פלא יועץ אל גבור אבי־עד seinen Namen שר־שלום. b) Die masorethischen Akzentuatoren, die auf שמו einen kleinsten Trenner (Gereš) und auf גבור einen großen Trenner (Zaqeph) gesetzt haben, scheinen den ersten Teil als Namen Gottes (vom Prädikat durch Gereš getrennt), den zweiten als Namen des Kindes (vom Subjekt = Gott durch Zaqeph getrennt) aufgefaßt zu haben: und es nannte פלא יועץ אל גבור seinen Namen אבי־עד שר־שלום. c) V. 5cd ist Name des Kindes, aber in Form eines zusammenhängenden Satzes: und man nennt seinen Namen: Wunderbares beschließt Gott der Starke, der Ewig-Vater, der Friede-Fürst. d) LXX faßt die erste Hälfte der Namen als Name des Kindes, die zweite Hälfte wird anders gelesen: und sein Name heißt des großen Rates Engel, bringen nämlich werde ich über die Fürsten Frieden (und Gesundheit ihm). Daß die LXX unter dem Herrscher den Messias verstanden hat, halte ich trotz Lagarde (Semitica I 18) für wahrscheinlich. — Die vier vorgenannten Deutungen sind tendenziös. Sie scheuen sich, die göttlichen Namen, insbesondere אֵל גִּבּוֹר, dem Kinde beizulegen, deshalb reißen sie das, was Zusammenhang und Syntax verbunden hat, willkürlich auseinander. 2. Bei denen, welche nur an Namen des Kindes denken, steht die Zahl der Namen in Frage. Der hl. Hieronymus sagt bestimmt, daß sechs Namen anzunehmen seien, und daß die vier ersten nicht zu je zwei verbunden werden dürften. So interpungiert auch Hetzenauer die Vulgata. Andere katholische Exegeten sind dem hl. Hieronymus nicht gefolgt. Sie können sich mit Recht darauf berufen, daß deus fortis verbunden auch 10, 21 vorkommt. Ob auch die beiden ersten Wörter zu einem Namen verbunden werden sollen, ist zweifelhaft. Die jüdischen Erklärer haben geschwankt, sie lesen bald פֶּלֶא (stat. constr.), bald פֶּלֶא (stat. abs. vgl. E. König, Lehrgebäude II 66). Wenn פלא stat. constr. ist, dann stehen die beiden Wörter im Verhältnis des genit. appositionis zueinander. Wunder von einem Ratgeber (vgl. Gn 16, 12). Wenn פֶּלֶא stat. abs. ist, so haben wir zwei Namen. Die Analogie der übrigen Namen spricht für Verbindung. Dann hätten wir im ganzen vier Namen. 3. Die Bedeutung der Namen. Wir beginnen mit dem zweiten Namen, weil er am klarsten ist; el gibbor ist ein Prädikat, das einem bloßen Menschen nicht beigelegt wird. In 10, 21 wird Jahve el gibbor genannt; dasselbe geschieht Dt 10, 17; Jer 32, 18; Neh 9, 32. Deshalb ist es unrichtig, el gibbor abzuschwächen und mit „starker Held“ oder mit „ein Gott von einem Helden = göttlicher Held“ zu übersetzen. Die Verbindung el gibbor ist geradeso wie el šaddaj zu verstehen; wie jenes „allmächtiger Gott“, so heißt dieses „starker

Gott". Der Name ist also sicher ein von Gott gebrauchtes Prädikat und spricht dem Kinde irgendwie göttliches Wesen zu. Die Stelle Ez 32, 21 אֵלֵי גִּבּוֹרִים beweist nichts dagegen. Denn 1. der Ausdruck bedeutet nicht „Götterhelden", sondern „Widder (אֵילֵי) der Helden d. i. starke Helden"; 2. manche Moderne verstehen darunter die als Unterweltsgötter auftretenden Giganten der Urzeit. Greßmann (Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 282) sagt: „Der von Jesaja erwartete Held ist menschlicher König und Gott zugleich, ist eine Art Halbgott. Wie immer man es erklären mag, die Tatsache selbst steht, ganz abgesehen von der Deutung, fest: dem Messias ist hier ein göttliches Prädikat beigelegt." Ein zweites göttliches Prädikat ist אֲבִי־עַד, das nicht zu übersetzen ist: Vater oder Besitzer der Ewigkeit = Ewiger. Denn 1. Vater = Besitzer ist arabisch, aber nicht hebräisch. 2. Der Name Ewiger würde zu den übrigen, die eine Beziehung auf das Heil enthalten, nicht passen, daher Vater auf ewig. Vater soll das Verhältnis des Fürsten zum Volk ausdrücken (22, 21), dies ist ein ewiges. Vgl. 57, 15 שֹׁכֵן עַד = bewohnend die Ewigkeit, ewig thronend, von Jahve ausgesagt; ferner Gn 21, 33 אֵל עוֹלָם = Gott der Ewigkeit. Man hat versucht, אֲבִי עַד mit Beutevater zu übersetzen. עַד heißt Beute Gn 49, 27; Js 33, 23; aber der Begriff Beutevater ist weder in seiner Bedeutung einleuchtend, noch paßt er zu dem absolut gegensätzlichen Friedensfürst. — Das erste Attribut פלא יועץ geht über die gewöhnlichen Königstitel hinaus. Denn von Jahve wird gesagt, daß er עָשָׂה פֶּלֶא d. i. Wunderbeschlüsse ausführt Js 25, 1, und daß er הִפְלֵא עֵצָה d. i. wunderbaren Plan hegt Js 28, 29. Mit diesen Ausdrücken zeigt unser Attribut ohne Zweifel Ähnlichkeit, mag es „Wunder von Ratgeber" oder „Wunderbares Ratender" übersetzt werden. Wenn wir die beiden Wörter trennen und zwei Titel annehmen, so besagt פלא, daß das Kind eine ganz und gar wunderbare Erscheinung ist; das erinnert an Jdc 13, 18, wo der Engel Jahves seinen Namen als פִּלְאִי = wunderbar bezeichnet. יועץ Berater ist der Herrscher, insofern er infolge des Geistes des Rates, der auf ihm ruht (11, 2), seinem Volke in jeder Lage zu raten weiß (vgl. Mich 4. 9). — Das vierte Attribut Friedensfürst ist ebenfalls außerordentlich, weil es im AT nicht wiederkehrt. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Ausdrücke in V. 5c nicht als bloße Hyperbeln und deshalb als Hofstil aufgefaßt werden können. Auch der Hinweis auf babylonische und ägyptische Parallelen erklärt die Anwendung der genannten Prädikate in keiner Weise. Die israelitische Tradition hat stets einen unübersteiglichen Unterschied zwischen Gott und Mensch (31, 3) festgehalten. Nur beim Messias wird er unbeachtet gelassen. Das beweist, daß er in die

Sphäre des Göttlichen erhoben ist. Die Vorstellung von der Göttlichkeit des Messias blieb aber dunkel und unbestimmt. Sie trat in ein helles Licht, als das Neue Testament die Trinität verkündet hatte. 6 Von manchen wird mit Berufung auf LXX רַבָּה gelesen statt לְמַרְבֵּה, indem לם als Dittographie der zweiten defektiv geschriebenen Silbe des voraufgehenden שָׁלֹם angesehen wird. B liest *καὶ ὑγείαν αὐτῷ· μεγάλη.* Lagarde (Semitica I 17) setzt dafür voraus רבה לם, worin לם = ܫܠܡܐ = *ὑγιής* (vgl. ܫܠܡܐ פּ = sine remedio). Das ist aber zweifelhaft. Einfacher ist eine Doppellesung vorauszusetzen: וְלוֹ מֻרְבֶּה רַבָּה. Die Berufung auf LXX beweist also nicht viel. Die Lesart רַבָּה ist syntaktisch auch bedenklich. Denn bei ihrer Annahme fehlt im Satze ein Subjekt für לְהָכִין; Subjekt ist doch wohl der Herrscher, aber er ist weder in einem Nomen, noch Pronomen, noch Suffix genannt. Dies Bedenken bleibt bestehen, wenn לְהָכִין nicht final, sondern gerundivisch (Reinke, Guthe) übersetzt wird. Kittel übersetzt לְהָכִין final, aber in eigener Weise: Groß ist die Herrschaft, und sie dient zum Frieden ohne Ende über Davids Thron und Reich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit. Die Herrschaft dient also 1. zum Frieden לְשָׁלוֹם und 2. es sc. das Reich zu festigen לְהָכִין. Der Inf. mit ל zum Ausdruck der Zweckbestimmung unter Ausfall von היה oder Kopula kommt vor (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114h), aber der Sinn ist kaum erträglich, zumal bei הַמִּשְׂרָה das Suffix fehlt. Unter diesen Umständen dürfte לְמַרְבֵּה beizubehalten sein (vgl. OrLz VIII 129). Für das Mem finale לְמַרְבֵּה gibt der Talmud eine geheimnisvolle Erklärung: als Hiskia, der Messias werden sollte, dessen nicht würdig befunden wurde, habe sich das מ zu ם geschlossen. Wahrscheinlicher scheint mir, daß man ursprüngliches לְמַרְבֵּה in לם רבה trennte (eis — לָהֶם — multiplicavit oder multiplicabitur imperium) und wieder zusammenschrieb. לְשָׁלוֹם, לְמַרְבֵּה und לְהָכִין geben den Zweck an, zu welchem der neugeborene Herrscher bestimmt ist. Er soll die (frühere davidische) Herrschaft mehren, endlosen Frieden über Davids Thron und dessen (= Suff. וֹ) Reich, das auch die Nordstämme umfaßt, bringen; er soll das Reich (אֹתָהּ suff. fem. geht auf מַמְלָכָה) festigen (לְכוֹנְנָהּ; vgl. 16, 5) und stützen, nicht durch die Waffen des Krieges, sondern auf friedlichem Wege durch Recht und Gerechtigkeit. מֵעַתָּה: Das nun, von dem hier ausgegangen wird, ist die Zeit, in welche uns der Prophet durch die Perfekta V. 5 versetzt hat, d. i. die Erfüllung. Bis in Ewigkeit: die Ewigkeit wird hier dem Reich des Messias zugeschrieben; ob er selbst ewig herrscht, muß nach den Prädikaten V. 5 beurteilt werden. Daß die genannten Verheißungen in Erfüllung gehen, dafür bürgt der Eifer Jahves, der ein Liebeseifer

für sein Volk Israel und ein Zorneseifer gegen dessen Feinde ist (37, 32). צְבָאוֹת, das Jahve die erforderliche Machtfülle zur Betätigung seines Eifers zuschreiben würde, ist wohl zu tilgen; vgl. K 4 Rg 19, 31.

Die messianische Weissagung 9, 1—6 wird dem Propheten abgesprochen. Die Gründe, auf die man sich stützt, sind m. E. unzulänglich. (1.) Wenn 7, 14 messianisch zu erklären ist, gehören die Weissagungen 9, 1—6 und 11, 1 ff. organisch dazu und fallen ungefähr in dieselbe Zeit wie 7, 14. 7, 1—9, 6 ist ein einheitlicher Gedankenkomplex. Es werden darin behandelt a) die syrisch-ephraimitische Gefahr, b) Beseitigung derselben, c) die neue Gefahr durch die Weltmacht, d) die Vernichtung derselben und die Ankunft des Immanuel. Kap. 7 enthält die Gedanken a. b. c, aber d nur andeutungsweise in V. 14. Kap. 8 handelt von a. b. c und bietet d etwas deutlicher in V. 9. 10. Kap. 9 endlich gibt d ausführlich. Daraus ergibt sich, daß Kap. 9, 1—6 zum Ganzen gehört. Denn es ist nicht anzunehmen, daß Isaias nur einseitig die Gedanken a. b. c entwickelt, d aber in den Andeutungen 7, 14; 8, 8—10. 17. 18 stecken läßt, ohne die Bedeutung des Immanuel näher anzugeben. (2.) Es wird behauptet, die Messiaserwartung habe in den Zukunftshoffnungen des Propheten keinen Platz. Man findet diese ausgesprochen in 1, 26 und 8, 16—18; weil hier der Messias nicht genannt werde, sei er ihm unbekannt. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Isaias die Messiaserwartung, die schon vorhanden war, in seine Zukunftshoffnung nicht einbezogen hat. Dem Hause Davids gehörten die Verheißungen von alters her (vgl. 2 Sm 7, 11—16 und 23, 1—7). Amos (9, 11) hatte die Zukunftshoffnungen wieder ausdrücklich an das Haus Davids geknüpft. Osea (3, 5) gab dieser messianischen Hoffnung eine persönliche Spitze. Da ist es doch wahrscheinlich, daß Isaias diese Idee aufgenommen und noch weiter ausgebaut hat (7, 14; 9, 5; 11, 1), zumal er das Königtum auf dem Sion an sich hochschätzt (vgl. 8, 6; 8, 18 und 28, 16) und den Abfall Ephraims von Juda d. i. von der davidischen Dynastie verurteilt (vgl. 7, 17; 8, 23 ff.; 9, 6; 11, 13 f.). Die Messiaserwartung steht auch den übrigen Zukunftshoffnungen des Propheten nicht entgegen. Das Gericht, das Isaias vor 735 verkündet, ist ein Gericht, welches das Nord- und Südreich trifft (5, 7) und insbesondere auch Jerusalem in Trümmer schlägt (3, 8; 5, 17). Von diesem Gericht wird daher auch die davidische Dynastie betroffen werden. Ein Rest bleibt übrig, ein Wurzelstock, der zum hl. Samen wird (6, 13). Bei der Wiederherstellung werden Richter und Ratsherren eingesetzt, die denen der davidischen Zeit gleichen (1, 26). Der Prophet stellt sich also

das neue Reich nicht ohne Obrigkeit vor; er spricht aber nicht vom König des Reiches; dazu veranlaßt ihn erst der Gegensatz zu Achaz, der den Bestand des Reiches nicht auf Jahve und seine Verheißungen gegründet wissen wollte. — In der Zeit von 735 bis 721 spricht der Prophet zwar gesondert von einem Gericht über das Nord- und das Südreich (7, 15 ff.; 8, 3. 4; 8, 8), aber er vereinigt auch beide (8, 14). Das Gericht über Juda 8, 8 ist ihm, wie 8, 9. 10 lehrt (vgl. 8, 10 mit 14, 24), nicht so umfassend wie das in 3, 8. Aber er kennt auch ein Gericht, das dem von 3, 8 gleichkommt (11, 1; vgl. 9, 3. 4). Mit der Wiederherstellung beider Reiche zu einem (8, 23 ff.; 9, 6; 11, 13. 14) verknüpft er den Messias, der die Spitze der Obrigkeit (1, 26) bildet; dabei schildert er das Gericht über die Israel feindliche Macht (Assur) im Gegensatz zu der spätern Darstellung in allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken (9, 3. 4; vgl. 8, 9. 10). — Nach 721 spricht der Prophet naturgemäß nur von einem Gericht über Juda; Jerusalem wird nicht betroffen; mit dem Gericht über das übermütige Assur, das in bestimmten Ausdrücken geschildert wird, verbindet er nicht das Erscheinen des Messias (vgl. 10, 16—34; 14, 24—27; 17, 12—14; 18, 4—6; 30, 31; 31, 8). Im Gericht, das Assur herbeiführt, bleibt ein Rest übrig. Dieser Rest, folgend dem gläubigen Jüngerkreis des Propheten 8, 6, bekehrt sich (7, 3; 10, 20 f.), so daß Gericht und Wiederherstellung sittlich verbunden sind. Der Rest bevölkert das Land (37, 31 f.). 3. Das Bild, das der Prophet von dem kommenden Heil in 9, 1—6 entwickelt, zeigt zwar nationale Farben, hat aber eine religiös-sittliche Grundlage und Orientierung. Das durch den Messias vermittelte Heil wird nur denen zuteil, die wie der Prophet festes Gottvertrauen zeigen (vgl. 8, 12. 13. 20 mit 7, 9) und der Zukunft hoffnungsvoll entgegenharren (8, 17. 18). Nur der Anschluß an Jahve, an seine Lehre und sein Zeugnis, das der Prophet vermittelt, bringt das Morgenrot (8, 20), macht würdig und teilhaftig des Lichtes, das im Lande durch die Geburt des Kindes wieder aufgeht. Dies Kind aber wird Sieg und Herrschaft erlangen, nicht um sie in Selbstherrlichkeit zu besitzen, sondern um durch sie die Segnungen des Friedens zu vermitteln und die Forderungen der Gerechtigkeit bei allen zur Geltung zu bringen (9, 5. 6; 11, 3. 4). Nach Marti (Kommentar 89) erwartete Isaias das Heil nicht vom Königtum, sondern von Jahve selber und von einer religiösen Gemeinschaft ohne politische Organisation. Aus 8, 16—18 kann das nicht gefolgert werden. Den Propheten schlossen sich von jeher Gleichgesinnte an, die den Kern bildeten für eine religiöse Erneuerung des Volksganzen. Die Jünger des Isaias gehörten zu dem Rest, aus welchem ein neues, dem Messias willfähriges Volk

hervorgehen sollte. 4. Mit dem Stumpf und der Wurzel Isais soll man deutlich in die Zeit des Exils versetzt sein, da es zwar noch Isaiden, aber keine Könige mehr aus diesem Hause gab. Auch nach 9, 5 habe die Familie Davids, die noch vorhanden sei, keine regierenden Glieder mehr; die Geburt eines Davididen, der wirklich zur Regierung komme, sei erst zukünftig (Marti). – Des Propheten letztes Wort über sein Volk lautet sicher nicht „Verwüstung“ (6, 11) und „ohne Morgenrot“ (8, 20). Freilich wenn dies zuträfe, könnte man nicht annehmen, daß er die Weissagung 9, 1—6 gesprochen und für die Zeit des Exils, wo die davidische Dynastie gestürzt sein würde (11, 1), das Ideal eines Königs aus dieser Linie verheißen hätte. Aber neben dem Wort „Verwüstung“ steht das andere vom Rest, der sich bekehrt (7, 3; 10, 20—23; vgl. 4, 2; 11, 11), der zum neuen Volke wird (6, 13). Und ohne Morgenrot ist weder Isaias noch sein Jüngerkreis und der Rest, der noch bleiben wird, sondern nur diejenigen, welche sich von Jahve und seinen Verheißungen abgewandt haben (8, 19. 20). 5. Der Eifer Jahves (9, 6) sei für die alten Propheten kein Trostgrund; erst seit Ezechiel eifere Jahve für und nicht gegen das Volk (Marti). Um den Begriff des Eifers Jahves so bestimmt festzulegen, fehlt es an hinreichenden Zeugnissen der vorexilischen Propheten. In Soph 1, 18; 3, 8 richtet sich der Eifer Jahves auch gegen sein Volk; dagegen in Nah 1, 2 ist Jahve eifersüchtig für sein Volk gegen dessen Feinde. Wir werden also anzunehmen haben, daß der Eifer Jahves ein doppelseitiger Ausdruck ist, der 9, 5 und 37, 32 in Übereinstimmung mit Nahum und Ezechiel, abweichend von Sophonias, den Eifer für Israel gegen Assur bezeichnet. 6. Isaias könne nicht der Verfasser von 9, 1—6 sein, weil weder Jeremias noch Ezechiel noch Deuterojesaja den Spruch kennen. Er sei eine Interpolation aus der Zeit nach Aggäus und Zacharias, nachdem die Hoffnung auf einen Messias, den jene in Zorobabel gesehen hätten, in diesem Davididen sich nicht erfüllt hatte und darum wieder aufgelebt war (Marti). Andere meinen, Ezechiel habe als erster die Messiaserwartung in seine Predigt aufgenommen. Gegenüber diesen Meinungen gilt folgendes: Es ist sehr mißlich, daß die Stellen 10, 20—27 und 14, 25, an denen 9, 1—6 widerklingt, der syrischen Zeit zugewiesen werden müssen. Die Entstehung der Idee eines Messiaskönigs in eine Zeit zu verlegen, da das Königtum untergegangen oder im Untergehen begriffen war, ist unnatürlich. Wer 9, 1—6 für unecht hält, verunstaltet 7, 14 durch eine nichtssagende Interpretation, gibt dem Interpolator ein erstaunlich feines Empfinden für das, was man erwartet, und versagt dessen Zeitgenossen den Nachahmungstrieb, der, einmal ge-

weckt, kaum Maß gehalten hätte (vgl. Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, Gütersloh 1906, 191 ff.). Wir haben kein Recht zu verlangen, daß die Immanuelweissagungen, um als echt zu gelten, von den folgenden Propheten zitiert sein müßten. Wir könnten Bedenken haben, wenn der Messiasgedanke bei Isaias plötzlich einsetzte und mit ihm gänzlich aufhörte, aber beides ist nicht der Fall. Die auf ihn folgenden Propheten haben die Idee festgehalten und in ähnlichen Wendungen zum Ausdruck gebracht. Der individuelle Davidsproß Jer 23, 5. 6, der lauter ethische Eigenschaften besitzt (vgl. 9, 6; 11, 2 ff.) und Juda und Israel wiederherstellt (vgl. 9, 6; 11, 13. 14), wird von Giesebrecht und Cornill mit Hervorhebung von Zach 3, 8; 6, 12 als eines unumstößlichen Beweises für die Authentie und individuelle Auffassung als echt jeremianisch angesehen. Ezechiel kennt die Messiaserwartung als einen Bestandteil der prophetischen Verheißungen: mein Knecht David soll für immer ihr Herrscher sein (37, 25; vgl. Js 9, 6). In 21, 32 lehnt er seinen Ausdruck an die ältere messianische Stelle Gn 49, 10 an. Das zarte Reis (17, 22), das von der Königszeder genommen wird, erinnert stark an das Reis (Jes 53, 2), das aus dem Stumpfe Isais ausschlägt (11, 1), und der hohe und erhabene Berg (Ez 17, 22) an Js 2, 2. Zacharias schaut dem zukünftigen Messias entgegen, indem er 3, 8; 6, 12, die schon oben erwähnt, an den Davidsproß Jer 23, 5 anknüpft, nachdem schon vor ihm Aggäus (2, 23) geweissagt hatte, daß das in Jechonias verworfene königliche Haus Davids (Jer 22, 24) in Zorobabel, dem Stammhalter der Familie („dich" in Agg 2, 23 nicht von der Person, sondern vom Stammvater wie Gn 12, 3; 15, 7), wieder zur Bekleidung mit der höchsten Ehre angenommen sei. 7. Die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die zum Beweise nachjesajanischer Abfassung von 9, 1—6 verwendet werden, ergeben kein Argument von beachtenswerter Bedeutung. Auch Marti legt kein Gewicht darauf.

Vgl. W. Caspari, Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Weissagung 9, 1—6, Gütersloh 1908, 1—42. Was Peiser aus V. 1—6 macht, um die Befreiung des jüdischen Staates aus der samaritanischen Gefahr und Sargon als Weltheiland (709) darin zu finden, steht OrLz XX 129—136. Den folgenden Abschnitt 9, 7—19 sieht Peiser als Erweiterung des Gedichtes V. 1—6 an; seine Veränderungen und Streichungen werden kaum Beifall finden. Vgl. W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, Gütersloh 1920, 57—64. W. E. Barnes tritt in JthSt IV 17—27 für jesajanische Abfassung und messianische Deutung ein. Auch G. A. Smith (Exp. ser. VI vol. XII p. 11) zweifelt nicht an der jesajanischen Abfassung von 9, 1—6 und 11, 1—8.

6. Die noch ausgestreckte strafende Hand des Herrn 9, 7—20 + 5, 25—30.

9, 7 Ein Wort sandte der Herr wider Jakob,
das wird in Israel niederfallen,
8 Und merken wird es das ganze Volk,
Ephraim und die Bewohner von Samaria,
[Sie die da sprachen] in Hoffart
und in Herzenshochmut:
9 Ziegel fielen, doch mit Quadern bauen wir,
Sykomoren wurden gefällt, doch Zedern setzen wir an deren Stelle.
10 Und Jahve erhob seinen Feind *() wider es,*
und seine Gegner stachelte er auf,
11 Aram im Osten und die Philister im Westen,
und sie fraßen Israel mit vollem Maule.
Bei alledem wandte sein Zorn sich nicht,
und seine Hand blieb noch ausgestreckt.

9, 12 Und das Volk bekehrte sich nicht zu dem, der es schlug,
und Jahve der Heere befragten sie nicht.
13 Da hieb Jahve von Israel ab Kopf und Schwanz,
Palmzweig und Binse an einem Tage.
14 Die Vornehmen und Angesehenen sind der Kopf,
die Propheten, die Lügen lehren, sind der Schwanz.
15 Und die Führer dieses Volkes wurden Irreleiter,
und seine Geführten dem Verderben Geweihte.
16 Deshalb hat (der Herr) keine Freude an seinen Jünglingen,
und seiner Waisen und Witwen erbarmt er sich nicht.
Denn ein jeder ist gottlos und böse,
und jeder Mund redet Schändliches.
Bei alledem wandte sein Zorn sich nicht,
und seine Hand blieb noch ausgestreckt.

9, 17 Denn es brannte die Gottlosigkeit wie Feuer,
das Dornen und Gestrüpp verzehrt,
Und zündete das Dickicht des Waldes an,
daß es aufwirbelte in Rauchsäulen.
18 Durch den Grimm Jahves der Heere wurde versengt (?) das Land,
und das Volk wurde wie zur Speise des Feuers.
19 Man haute ein zur Rechten und blieb hungrig,
man fraß zur Linken und wurde nicht satt.
18c Keiner verschonte seinen Bruder,
19c jeder fraß das Fleisch seines Nächsten,
20 Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,
beide vereint wider Juda.

Bei alledem wandte sein Zorn sich nicht,
und blieb seine Hand noch ausgestreckt.

10, 1—4 sind hinter 5, 24 eingeordnet und erklärt; hier folgen 5, 25 und 5, 26—30, die dort ausgefallen sind.

5, 25 Darum entbrannte der Zorn Jahves wider sein Volk,
und er reckte seine Hand wider es und schlug es.
Und es erbebten die Berge, und seine Leichen lagen
wie Kehricht auf den Gassen.
Bei all dem wandte sein Zorn sich nicht,
und blieb seine Hand noch ausgestreckt.

5, 26 Und er pflanzt ein Panier auf für ein Volk in der Ferne
und lockt es herbei vom Ende der Erde.
Und siehe, eilends schnell kommt es heran,
27 kein Müder und kein Strauchelnder ist darunter,
(nicht schlummert und nicht schläft es).
Nicht löst sich der Gurt seiner Lenden,
und nicht reißt ihm ein Schuhriemen.
28 Seine Pfeile sind geschärft,
und alle seine Bogen sind gespannt.
Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel zu achten,
und seine Räder gleich dem Wirbelwind.
29 Gebrüll hat es der Löwin gleich,
und es brüllt wie junge Löwen.
Es knurrt und packt den Raub
und sichert ihn, ohne daß einer rettet.
30 Und es toset an jenem Tage
über Juda wie Meerestosen.
Man blickt auf das Land, sieh da, angstvolle Finsternis,
und das Licht ist verfinstert in seinem Wolkendunkel.

Wer von 8, 23—9, 6 kommt, ist geneigt, den folgenden Abschnitt 9, 7—20 in die Zeit nach 734 (vgl. 8, 23) zu verlegen, zumal auch 9, 9 auf den Feldzug 734, der gegen die Städte Nordgaliläas gerichtet war, anzuspielen scheint. Dem stellt sich aber 9, 10. 11 entgegen. Mögen die Verse — sie fallen geschichtlich offenbar nach 9, 9 — Israel oder Juda betreffen, Aram, das damaskenische Reich, das 732 assyrische Provinz wurde, ist 734, da es den Druck Tiglatpilesers fühlte, als drohender Feind weder Israels noch Judas denkbar. Der Abschnitt wird also wohl vor das Jahr 735 zu verlegen sein. Blickt er auf vergangene Begebenheiten zurück, oder ist alles trotz der Perfekta und konsekutiven Imperfekta in die Zukunft zu setzen? Die Tempora bilden eine

nicht unerhebliche Schwierigkeit. Die Züchtigung liegt teils in der Zukunft: V. 7 ונפל; V. 8 וידעו (vgl. V. 16 לא ישמח und לא ירחם), teils in der Vergangenheit: V. 10 וישגב; V. 13 ויכרת; V. 17 בערה; V. 18 נעתם ויהי; V. 19 ויגזר. Trotz der noch zukünftigen Strafe lautet der Schluß: bei alledem wandte sich sein Zorn nicht. Ist es da nicht konsequent, Imperfekta, Perfekta und konsek. Imperf. in die Zukunft zu verlegen? Die Perfekta könnten als prophetische gefaßt werden, und die konsek. Imperf. wären die Fortsetzung derselben, so daß auch sie in die Zukunft fielen (vgl. 9, 5). Aber diese Deutung, so konsequent sie erscheint, erklärt die Tempora nicht. Die Perfekta V. 12 als prophetische zu fassen, geht nicht an. Nach den Perf. V. 12 ist ויכרת offenbar richtige Lesung mit präteritalem Sinn. Wegen ויכרת ist auch וישגב zu lesen und vergangenheitlich zu deuten.

Der Prophet schaut auf die Strafübel, die das Volk bereits in der Vergangenheit erduldet hat, und sagt im Refrain, daß Gottes Zorn sich nicht erschöpft hat und noch lange nicht erschöpfen wird. Die Begebenheiten der einzelnen Strophen folgen nicht zeitlich aufeinander, sondern verschiedenartige Frevel sind in gesteigerter Form zusammengestellt. Gegenstand der prophetischen Rede ist die Unbußfertigkeit des Volkes, die immer neue Strafen herausgefordert hat und noch immer herausfordert. Was 9, 9 angedeutet wird, ist nicht sicher, vielleicht der Niedergang des Nordreiches nach Jeroboams II. Tode und das Wiedererstarken der Aramäer. In V. 10 ist צרי רצין als indirekte Bezeichnung der Assyrer kaum richtig, vielleicht ist צררין oder צרה zu lesen und auf das Verhältnis von Menahem und Rason 738 (vgl. Šanda II 186. 182) angespielt. Das geschichtliche Ereignis von V. 13. 14 ist ebenfalls unsicher, vielleicht ist der Revolutionstag 4 Rg 15, 25 gemeint. V. 20 wird die Kämpfe, die Sallum, Menahem-Pekahja und Pekah um den Thron führten, im Auge haben (Šanda II 182).

Der Abschnitt 9, 7—20 besteht aus drei Strophen mit demselben Kehrvers. Die Zahl der Hebungen in den Halbzeilen ist nicht immer dieselbe. Jede Strophe hat sieben Zeilen.

5, 25 ist vielleicht das Bruchstück einer vierten Strophe, von der vier Zeilen ausgefallen sind.

Ob 5, 26—29 als fünfte Strophe gelten kann, mag dahingestellt sein. Daß der Prophet schon vor 735 die assyrische Gefahr in so genauer und bestimmter Ausführung an die Wand malt, ist leicht möglich (vgl. die Unterwerfung Jehus 842 und die Tributleistung Menahems 738 und Am 6, 14), zumal die Assyrer hier wie 10, 3 nur beschrieben, dagegen 7, 18 um 735/34 offen mit Namen genannt werden. Condamin meint, 5, 26—30 gehöre wegen der

Ähnlichkeit zwischen 5, 30 und 8, 22 zu Kap. 8. Die Ankündigung des Einfalls der Assyrer würde vor 8, 21 einigermaßen passen. Dann würde 8, 23 erst später (732) angegliedert sein. Löhr (ZatW XXXVI 201 f.) läßt 5, 26—29 auf 5, 7 folgen. Metrisch ließe sich, wenn auch durch Tilgung vieler Wörter, eine Gleichheit der Zeilen (Doppelvierer nach Löhr) herstellen, aber nachdem der Prophet V. 7 die Geister entrechteter und ermordeter Volksgenossen vor den Regierenden heraufbeschworen hat (Schmidt), erwartet man nicht unvermittelt die Ankündigung der assyrischen Invasion. Diese schließt sich aber als letzter vernichtender Schlag an den viermal wiederholten Kehrvers gut an.

Orelli bezieht 9, 8. 9. 13. 14 auf Israel, 9, 10. 11. 15 auf Juda; Jakob 9, 7 ist ihm Juda und Israel das Nordreich. V. 7 übersetzt er: „Ein Wort hat der Allherr gesandt und gefallen ist's auf Israel." Dann müßte aber ונפל, wenn es grammatisch richtig sein soll, Ausdruck der Wiederholung sein. Er liest 9, 10 nach LXX צרי הר ציון. Bei dieser Auffassung könnte 9, 9 auf die Ereignisse in Israel 734—732 anspielen; 9, 10. 11 würde dann auf den Krieg gegen Juda 735 gehen. Aber formell läßt sich dagegen einwenden, daß man in 9, 9 ein Gericht über Israel erwartet, durch welches der Zorn Jahves nicht befriedigt ist, und daß am natürlichsten in 9, 10. 11 das Strafgericht über den in 9, 9 ausgesprochenen Übermut Israels gefunden wird.

Weil nach allem die Ereignisse 734/32 wahrscheinlich nicht angedeutet sind, so empfiehlt sich die Ansetzung des Abschnittes vor 735 am meisten.

7 Der Herr hat ein Wort ausgesandt, nämlich an den Propheten; der hat es vernommen, um es jetzt zu verkünden. Das Wort steht V. 11b, es lautet: die Hand Jahves bleibt wider Israel ausgereckt. Gesandt ist es wider (ב vgl. 10, 6) Jakob, und niederfallen oder einschlagen wird es in Israel, denn als Wort Gottes wird es nicht wirkungslos bleiben (55, 11). Schegg, der V. 10 futurisch übersetzt, sieht die Weissagung (= דבר V. 7) in V. 11. Kautzsch[3] übersetzt: Der Herr sandte die Pest wider Jakob und die Seuche überfiel Israel. Da erkannte das ganze Volk, daß sie vergeblich geprahlt hatten. Nach dieser Übersetzung spricht der Text von drei vergangenen Schlägen: 1. von dem Schlag, der das Wort V. 9 veranlaßte, 2. von der Pest V. 7, 3. von den Angriffen im Osten und Westen V. 10. 11. Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß so viele Wörter ausgefallen sind: in V. 7 קָטֶב und in V. 8 „daß sie vergeblich geprahlt hatten". — Jakob und Israel bezeichnen wahrscheinlich das nördliche Reich (vgl. V. 8). 8 Denn das ganze Volk, welches das Wort merken d. h. seine Wirkungen

fühlen soll, wird in der parallelen Zeile mit Ephraim und Bewohner Samarias erklärt. בְּגַאֲוָה: ב gehört nicht zu שלח, parallel zu Jakob: wider Jakob — wider den Hochmut (vgl. Guthe, der alles dazwischen Liegende als Parenthese ansieht). Denn man erwartete in גאוה eine Beziehung auf Jakob durch ein Suffix; auch ist der Anschluß von לאמר sehr hart. Da die Zeile sehr kurz ist, so wird wohl, wie schon Bickel angenommen hat, vor בגאוה etwas ausgefallen sein, aber nicht אשר התהללו, was zu stark an die Psalmen erinnert (Marti), sondern einfach אשר אמרו; nun ist das später eingesetzte לאמר wieder überflüssig geworden. **9** Der Vers sagt aus, daß die Bewohner des Nordreiches schwere Verluste erlitten haben, daß sie diese aber in ihrem Hochmut sehr leicht anschlugen und durch Besseres ersetzen zu können glaubten. Wo die eingestürzten Backsteinhäuser standen, sollen sich stolze Bauten in Quadersteinen erheben; an die Stelle der vom Feinde gefällten Sykomoren wollen wir Zedern treten lassen. Der Prophet denkt vielleicht an den Verfall des Nordreiches, der nach dem Tode Jeroboams II. eintrat. **10** Der unveränderte masorethische Text ist zu übersetzen: Und Jahve erhob die Feinde Rasons wider es (Israel) und seine Gegner stachelte er auf. Die Feinde Rasons müßten die Assyrer sein, denen Rason 740 und 738 Tribut zahlt. Aber der versteckte Ausdruck macht es wahrscheinlich, daß ein Textfehler darin steckt. Eins von den beiden Wörtern ist unecht. Rason stehen zu lassen ist nicht ratsam, weil die nähere Bezeichnung erst V. 11 folgt. Das parallele איביו fordert eine Form von צר = Feind, entweder צריו oder צָרָו (צָרַר). Das konsek. Imperf. וישגב zu ändern liegt kein Grund vor; es bezeichnet die Vergangenheit und das parallele einfache Imperf. יסכסך drückt die Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit aus. **11** In V. 11 werden die Feinde und Gegner genannt, die Jahve wider Israel erhob und aufstachelte: Aram im Osten und die Philister im Westen. Von Kriegen der Philister wider das Nordreich wissen wir nicht viel. Nach 3 Rg 15, 27 führten die Israeliten zur Zeit Nadabs, des Sohnes Jeroboams I., Krieg mit den Philistern und belagerten Gibbethon, das wahrscheinlich zu Ekron gehörte. Als Baesa den Nadab stürzte, wurde die Belagerung aufgehoben. Ela, Baesas Sohn, nahm sie wieder auf, wurde aber während derselben von Simri ermordet. Weitere Nachrichten haben wir nicht, aber das schließt fortgesetzte Kämpfe zwischen Philistern und Nordisrael nicht aus. Die Kämpfe mit den Aramäern müssen in Übereinstimmung mit der Erklärung von V. 9 in die Zeit nach Jeroboam II. fallen. Wir wissen aus den geschichtlichen Quellen dieser Zeit nur, daß Rason von Damaskus und Pekach von Israel verbündet waren. Aber Kämpfe zwischen

Aram und Israel sind durchaus wahrscheinlich. Die assurfreundliche Jehudynastie wird 744 von der manassitischen damaskusfreundlichen Partei unter Sallum aus Gilead (Manasse) gestürzt. Diesen entthront Menahem als Vertreter der ephraimitischen antiaramäischen Partei und stützt sich auf Assyrien, um sich der Angriffe von Damaskus her erwehren zu können. Die Streitigkeiten zwischen Menahem (samt Pekachja) und Rason werden trotz der gemeinsamen Tributleistung an Tiglatpileser (738) angedauert haben, bis Pekach 737 den Sohn Menahems stürzte und sich wieder ganz an Damaskus anlehnte (vgl. Šanda, Die Bücher der Könige II 182. 186). Das Fressen mit vollem Maule darf nicht übertrieben werden; es genügt an eine Verwüstung von Städten und Gebietsteilen zu denken. Zu כל-פה = das ganze oder volle Maul (vgl. 1, 5: Das ganze Haupt, das ganze Herz) siehe Ges.-Kautzsch[26] § 127 c. בכל-זאת: bei alledem = trotz alledem; trotz der schon geführten Schläge wandte oder legte sich der Zorn Gottes noch nicht. Seine Hand blieb noch ausgereckt. Weitere Schläge sollten folgen, bis schließlich der letzte Schlag durch den Assyrer fallen konnte. **12** Durch die Schläge sollte das Volk veranlaßt werden, zu dem, der es schlug, sich zu bekehren. עד bei שוב ist nicht selten, sonst אל und על. המכהו: Der Artikel beim Partizip mit Suffix (Objekt) kommt auch sonst vor, vgl. Kautzsch-Ges.[26] § 116 f. דרש: suchen, befragen; negativ: nicht aufsuchen, sich nicht drum kümmern. **13 f.** Kopf und Schwanz (Dt 28, 13. 44; Is 19, 15), Palmzweig und Binse (19, 15) bezeichnen an den genannten Stellen Hoch und Niedrig, Vornehm und Gering. V. 14 gibt für das erste Paar eine abweichende Erklärung: ראש ist richtig auf Vornehm (וְנָקוֹ) und Angesehen (derselbe Ausdruck 3, 3) als den Kopf des Volkskörpers gedeutet; זָנָב erfährt die witzige Deutung auf den Lügenpropheten, der am Hinterteil des Volkskörpers sitzt wie ein um Gunst wedelnder, schmeichlerischer Hundeschwanz. Weil das Bild erklärt wird, und diese Erklärung von der gewöhnlichen abweicht, so wird V. 14 von vielen als Glosse angesehen. Delitzsch ist entschieden für die Echtheit eingetreten. Er meint, für die Echtheit spreche 1. die Sitte Isaias' (1, 22 f.) und auch sonst der Propheten und Dichter, ihre Bilder selber zu deuten (Os 13, 15; Ps 18, 17 f.; 144, 7); 2. die jesajanische Fassung 3, 3; 30, 20; 3. das vermittelnde Verhältnis des V. 14 zu V. 15; 4. der Witz der Deutung. Jedenfalls ist V. 14 zur Ausfüllung der Verszahl notwendig. Deshalb ist Duhm, der V. 14. 15 für unecht hält, der Meinung, daß die beiden Verse zum Ersatz verloren gegangener hingesetzt seien. Wer diesen komplizierten Vorgang nicht annehmen will, muß an der Echtheit festhalten. Schlögl streicht V. 14 und weiß dennoch

aus V. 12—16 vierzehn Zeilen herzustellen. Palmzweig und Binse, in 19, 15 = Hohes und Geringes, werden nicht gedeutet, müßten in Übereinstimmung mit V. 14 die Volksobern und die in der Volksmasse agitierenden Volkspropheten bezeichnen. יוֹם אֶחָד: an einem Tage, sonst ביום אחד; אחד ist betont, anders 1 Sm 27, 1: eines Tages. Welcher Tag gemeint, ist unsicher. Man denkt leicht an einen Schlachttag, besser vielleicht an den Revolutionstag (4Rg 15, 25), der den assurfreundlichen Sohn Menahems entthronte und die äußere Politik Israels wieder auf die Freundschaft mit Aram stützte. 15 An welchen Satz schließt sich der Vers an? Israel V. 13 ist wahrscheinlich das Nordreich. Dieses Volk V. 15 kann nur auf Juda gehen (vgl. 8, 6. 11. 12). Deshalb schließt sich V. 15 weder an V. 14b noch an V. 13, sondern setzt V. 12 fort. Die Leiter sein wollten und mußten, führten das Volk Juda in die Irre, und die also Geführten wurden (nicht devorati = Verschlungene, sondern) devorandi = dem Verderben Geweihte. Es ist also nicht nötig, ein בלע II anzunehmen und „verwirrt werden“ zu übersetzen, da ein synonymer Parallelismus zwischen מתעים und מבלעים nicht erforderlich ist. 16 עַל־כֵּן: deshalb; es leitet die Straftätigkeit Jahves am ganzen Volke ein, muß also auf die Sünden des Volkes hinweisen. V. 15 redet aber nur von den Vergehen der Führer. Es muß also entweder V. 12, der die Abtrünnigkeit des Volkes hervorhebt, hinzugenommen werden, oder „deshalb“ nimmt die mit כִּי gegebene Begründung voraus. Der Herr hat keine Freude an seinen (= dieses Volkes) Jünglingen, während doch der Anblick der kraftvollen Jugend jeden fröhlich und milde stimmt. יִשְׂמַח wird meistens als zu matt gefunden und יִפְשַׁח (mit שׁ statt ס geschrieben = schonend vorübergehen Ex 12, 13) gefordert; Knabenbauer findet die Litotes, gerade weil sie wenig sagt, elegisch und emphatisch. Wenn selbst die Waisen und Witwen kein Erbarmen mehr beim Herrn finden, dann muß es schlimm um das Volk stehen. Die Imperfekta ישמח und ירחם sind kein Beweis, daß die Strophe von zukünftigen Dingen spricht, vielmehr drücken sie aus, was Gott seither getan hat und stets tut. Gott versagt mit Recht das Erbarmen, denn jeder davon (das suff. in כֻּלּוֹ geht auf עם; vgl. 1, 23; 15, 3) ist gottlos und übeltuend (part. hiph.) und jeder Mund redet Torheit (im ethischen Sinne) = Schandtat, Schändliches. 17 כִּי begründet den Kehrvers: Der Zorn Gottes legte sich nicht, denn die Frevelhaftigkeit fraß um sich wie ein Feuer, das, vom Gestrüpp zum Dickicht des Waldes schreitend, das ganze Land und Volk ergriff, dessen Gluthöhe zugleich eine Strafe seiner selbst ist. Unter dem Feuer ist die im Lande herrschende Parteileidenschaft zu verstehen. Die Bosheit breitet sich aus und ergreift

alle, in deren Bereich sie kommt. Sie gleicht in ihrer Ausbreitung und verheerenden Wirkung einem Brande, der sich in leicht aufflackerndem Dorngestrüpp entzündet hat, dann auf den Wald überspringt und in dessen Dickicht eine in Rauchsäulen aufwirbelnde Glut entfacht. Subjekt zu תאכל ist רשעה = die Bosheitsflamme; das Imperf. zum Ausdruck der Wiederholung in der Vergangenheit; man könnte es auch zu אש ziehen, dann drückt es aus, was zu geschehen pflegt. Die Bosheitsflamme setzt zunächst das dürre Holz d. i. die ärgsten Frevler in Brand. Dann entzündet sie (imperf. kal. von יצת mit ב) die Dickichte (סְבַךְ) des Waldes d. i. die noch gesundere aber der Sünde schon zugeneigte Volksmasse. Und diese wirbeln auf in (adverbieller Akkus.) Erhebung von Rauch d. i. in Rauchsäulen. 18 Was in V. 17 die Ruchlosigkeit tut, das geschieht hier durch den Zornausbruch (עֶבְרָה) Jahves. Das im Lande fressende Feuer ist von Gott über die Bosheit verhängte Strafe. נֶעְתַּם אֶרֶץ ist schwierig 1. wegen der maskul. Form des Verbums (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145o), 2. wegen der unsichern Bedeutung von עתם (E. König, Wörterb.: versengt werden), 3. wegen des artikellosen ארץ. Die Verbesserungsvorschläge sind ebenfalls unsicher: 1. נִצְתָּה האֶרֶץ (ה nur einmal geschrieben) = wurde angezündet das Land; 2. נִתְעָה הא״ = taumelte das Land. Das בְּ vor מאכלת ist auffällig, nachdem schon in V. 17 gesagt ist, daß das Feuer Dornen und Dickicht, worunter doch Volksteile verstanden sind, verzehrt hat. Duhm liest כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ = die Leute wurden wie Menschenfresser; das paßt zu V. 19, greift ihm aber vor. Die folgende Zeile אִישׁ אֶל־אָחִיו gehört als erste Parallelzeile vor אִישׁ בְּשַׂר V. 19. 19 וְגָזַר: גזר 1. abschneiden, 2. einhauen; Kittel vergleicht גזז, welches sowohl abschneiden als schnell essen bedeutet. Man teils durch 3. sing. (יאכל, יגזר) teils durch 3. plur. (שבעו); es könnte aber auch העם Subjekt sein. וְרָעֵב: und man blieb hungrig; ו mit perf. zum Ausdruck der Wiederholung. Vielleicht ist שָׂבֵעַ und im folgenden וַחֲמֹל und יֹאכַל zu lesen. Das Einhauen nach rechts und das Fressen nach links bezeichnen die nachbarliche Befehdung und Zerfleischung im Bürgerkriege. In der dritten und vierten Zeile von V. 19 entsprechen sich לֹא יחמלו und יֹאכֵלוּ: man schonte nicht einer den andern, man fraß ein jeder das Fleisch seines Armes. Die Imperfekta drücken die Wiederholung in der Vergangenheit aus. Man ist versucht וְרֵעֵהוּ wegen des parallelen אחיו in רֵעֵהוּ (G^{A1}) = sein Nächster zu verändern (vgl. Jer 19, 9). Wenn ersteres ursprünglich ist, dann muß es doch wohl den Stammgenossen unter dem Bilde des helfenden Armes ausdrücken. 20 Als Verbum ist zwischen den Subjekten und את ein יאכל zu ergänzen. Die engverwandten Bruder- und Hauptstämme des Nordreiches, Ephraim und Manasse, lebten

seit dem Sturze der Jehudynastie in schwerem Streit. Šanda (II 182) hat wahrscheinlich gemacht, daß Sallum, den Menahem stürzte, und Pekah, der Menahems Sohn Pekahja vom Throne stieß, Manassiten und Freunde der Aramäer waren, während Menahem und Pekahja Ephraimiten und auf seiten der Assyrer standen. In der Feindschaft wider Juda gehen die uneinigen Brüder wieder zusammen. Darunter werden dann wohl die Feindseligkeiten zu verstehen sein, welche das Nordreich im Bündnis mit Damaskus wider Jotham unternahm. 5, 25 V. 25 steht mit 9, 7—20 ohne Zweifel in naher Beziehung. Wir haben hier dieselben Perfekta und konsek. Imperfekta wie 9, 7 ff. Ganz verschieden sind davon die Imperfekta יהיה und יעלה in V. 24. Es ist auch nicht angebracht, die Perfekta und kons. Imperfekta prophetisch aufzufassen, weil im folgenden V. 26 das Zukünftige durch konsek. Perfekta ausgedrückt wird. V. 25 ist also in den Zusammenhang 9, 7 ff. zu verweisen. Er ist der Überrest einer Strophe, von der die ersten vier Zeilen ausgefallen sind. In ihnen war der Frevel des Volkes geschildert. Mit עַל־כֵּן setzt die bereits vergangene Strafe ein. Welches Ereignis der Prophet im Auge hat, ist schwer zu sagen. Das Erdbeben, zu dem das Erbeben der Berge gut passen würde, liegt etwas weit zurück im Verhältnis zu den andern 9, 7 erwähnten Ereignissen. Das Liegen „der Leichen wie Kehricht auf den Gassen“ paßt weniger zu einem Erdbeben als zu einem Aufstand oder kriegerischen Einfall. Das letzte Mittel, zu dem Jahve in seinem Zorne greift, ist der Auftrag an Assur, in Israel einzufallen. Wenn der Abschnitt 5, 26—30 sich unmittelbar an 9, 7—20; 5, 25 anschließt, so ist er als fünfte Strophe zu verstehen. Der Prophet wendet sich von den Schlägen der Vergangenheit, nach deren Vollführung Jahves Arm erhoben blieb, zu dem letzten Schlag des Herrn, der in die Zukunft fällt. Assur ist dabei sein Werkzeug zur Züchtigung Israels. 5, 26 Das konsekutive Perfekt ונשא hebt den folgenden Abschnitt, was die Zeit angeht, scharf ab von dem Vorhergehenden. נֵס = Signalstange, Panier, also eine hohe Stange etwa mit flatternder Fahne, die auf kahlem Berggipfel errichtet wird; sie dient in ähnlicher Weise wie der Schall der Posaune als Sammelzeichen beim Aufgebot zum Krieg (vgl. 11, 10. 12; 13, 2; 18, 3; 30, 17). Durch das Panier, welches Jahve für ein Volk in der Ferne aufstellt, sammelt er dessen Heer und führt es gegen sein eigenes Volk. Für לגוים ist wegen des folgenden לוֹ besser לגוי zu lesen, zumal sich ם durch Doppelschreibung leicht erklärt. מרחוק = in der Ferne, gehört nahe zu לגוי; gemeint ist der Assyrer (vgl. 10, 3 ממרחק). שָׁרַק ל = einem zupfeifen, einen herbeipfeifen. קְצֵה: Ende der Erde war dem

Israeliten Assyrien und Babylonien (41, 9). מְהֵרָה und קַל sind adverbiell gebrauchte Adjektiva. Wohin das Volk zieht, ist nicht gesagt; nach dem Zusammenhang soll es Israel züchtigen. 5, 27 Die Schlagfertigkeit des assyrischen Heeres ist erstaunlich, denn stets marschbereit sind seine Mannschaften, brennen vor Kampfbegier und sind vorzüglich ausgerüstet. עָיֵף: ein Müder, der den Anstrengungen des Marsches nicht mehr gewachsen ist. כּוֹשֵׁל ist ein vor Müdigkeit und Ermattung Wankender, der, zum Marsch und Kampf unfähig geworden, zurückbleiben mußte (vgl. 14, 31). Die folgende Zeile (nicht schlummert und nicht schläft es) steht Ps. 121, 4, wo sie von Gott ausgesagt wird. Sie ist vielleicht von einem Glossator hinzugefügt, um die Kampfbegier des assyrischen Heeres, die ihm selbst zur Nachtzeit keine Ruhe läßt, aufs höchste zu steigern. Das Heer ist mit dem besten Stoff und Material ausgerüstet. Der Gürtel seiner Lenden, in welchem das Schwert steckt, löst oder lockert sich nicht d. i. geht keinem auf, etwa weil er verschlissen ist; nicht einmal ein Riemen seiner Schuhe reißt entzwei (נתק niph.). 5, 28 אֲשֶׁר, welches auf לגוי V. 26 geht, setzt die Schilderung fort, die hier des Assyrers Waffen und Streitwagen beschreibt. Seine Pfeile sind scharf (vgl. Ps. 45, 6). קְשׁוּתָיו oder mit Selbstverdoppelung des š: und alle seine Bogen sind gespannt d. h. schußbereit und leicht zu spannen. Die Hufe seiner Rosse sind wie Kiesel (צר); נֶחְשָׁבוּ (= sind geachtet oder zu achten) ist überschüssig und vielleicht später hinzugefügt oder man müßte 2 + 2 + 2 Hebungen lesen. Da die assyrischen Rosse unbeschlagen waren, so konnten sie auf den steinichten Bergen Palästinas nur verwendet werden, wenn ihre Hufe kieselgleich, kieselhart waren. Die Räder (גַּלְגַּל) ihrer Kriegswagen sind wie der Wirbelwind d. h. fahren im Sturm auch über Terrain mit vielen Hindernissen. 5, 29 לוֹ geht wie לוֹ V. 26 auf לגוי: Gebrüll hat es wie eine Löwin. K וְשָׁאַג wie die andern konsek. Perfekta; vielleicht ist Q יִשְׁאַג wegen der folgenden Imperfekta richtiger. Der Assyrer gleicht dem Löwen, der knurrend (יִגְהַם) die Beute gewahrt, sie im Sprunge faßt (יאחז) und in Sicherheit bringt (יַפְלִיט). 5, 30 וְיִגְהַם: Subjekt ist nicht der Assyrer wie V. 29, weil sonst V. 30 keinen Fortschritt gegenüber V. 29 bedeuten würde. Nach Duhm-Marti ist Subjekt Jahve oder es, und das Suffix in עליו bezeichnet den Assyrer; aber das Gericht in 30b paßt nicht zu der an andern Stellen dem Assyrer angedrohten Heimsuchung; das gilt, mag der Vers ursprünglich oder später hinzugefügt sein. Im Anschluß an das Bild vom knurrenden Löwen legt der Dichter unter dasselbe Wort יִגְהַם das Bild vom Unwetter, das von oben her tosend über das Volk einbricht. Beweis für diese Auffassung ist der in עליו und לארץ

gegebene Gegensatz (vgl. Kittel). Subjekt von ינהם ist entweder es oder er = Jahve. עליו: über ihm d. h. über dem Volke (V. 25); die Stellung im Text ist wider das Versmaß, deshalb ist עליו an die dritte Stelle zu setzen; Schlögl will "עלי = עליהודה lesen, aber die assyrische Gefahr drohte vor 735 noch beiden Ländern, Israel und Juda. וְנִבַּט mit folg. והנה (= והיה) ist Bedingungssatz. וְנִבַּט ist niph. oder piel (E. König) = es (das Volk) oder man blickt. Zaqeph gehört zu צר = Angst nicht zu אור (lies וְאוֹר), daher angstvolle Finsternis. Das Suffix in עֲרִיפֶיהָ geht auf ארץ = Land.

7. Vernichtung der Weltmacht, Heilszeit, Lobgesang 10, 5—12.

a) Vernichtung des übermütigen Assur 10, 5—34.

α) Assurs Übermut 10, 5—11.

10, 5 Wehe über Assur, den Stock meines Zornes
und die Rute meines Grimmes in meiner *Hand.*
6 Gegen eine ruchlose Nation sende ich ihn,
und gegen das Volk meines Grimmes entbiete ich ihn,
Um Beute zu erbeuten und Raub zu rauben
und es zu zertreten wie Straßenkot.
7 Aber er denkt nicht so,
und sein Herz meint's nicht so,
Vielmehr zu vertilgen hat er im Sinn
und auszurotten nicht wenige Völker.

8 Denn er spricht:
Sind nicht meine Fürsten insgesamt Könige?
9 ist es nicht Kalno wie Karkemisch ergangen?
Oder nicht Hamath wie Arpad,
oder nicht Samarien wie Damaskus?
10 Wie meine Hand getroffen hat
die Königreiche der Götzen,
deren Bilder die von Jerusalem und Samaria übertrafen,
11 Sollte ich nicht, wie ich getan
Samaria und seinen Götzen,
ebenso Jerusalem und dessen Bildern tun?

5 הוי vgl. 1, 4; 5, 8 usw., nach E. König 3 § 321b ist אשור am wahrscheinlichsten als Akkus. aufzufassen. Assur ist ein Stab, der Jahve zur Vollstreckung seines Zornes als Werkzeug dient. Die zweite Zeile: und ein Stecken ist in ihrer (= Assurs) Hand mein Grimm, oder: denen mein Grimm wie ein Stecken zum Schlagen in die Hand gegeben ist (Kittel). Sinn: Assur ist ein Stock in Jahves Hand, und Jahves Grimm ist ein Stecken in

Assurs Hand. הוא בידם wird beanstandet. Wenn הוא die Kopula verträte, wie Kittel annimmt, erwartete man ומטה בידם הוא. Duhm hält הוא בידם für Glosse, deren Verf. Anstoß daran nahm, daß Assur selbst Stock sei, da es ihn doch in der Hand habe. Man würde gern zustimmen, wenn nicht die zweite Zeile, die nach Tilgung entsteht, zu kurz wäre und nur einen Teil der ersten wiederholte. Schlögl liest: Rute meines Grimmes in meiner Hand; da müßte man annehmen, daß ein Späterer zum Ausgleich mit V. 24, wo Assur den Stock in der Hand hat, הוא בידם hinzufügte und dann בידי tilgte. 6 Jahve sendet Assur, den Stab seines Zornes, wider eine gottlose Nation mit dem Auftrage, sie auszuplündern und zu zertreten, bis sie wehrlos am Boden liegt. Wer ist die gottlose Nation? In V. 9. 10 sind zwar heidnische Nationen als Vasallen Assurs genannt, aber sie sind, wenn nicht durch den Sing. גוי und עם, so durch den Sinn des ganzen Abschnitts ausgeschlossen. Israel könnte darunter fallen, obgleich Assurs Auftrag an ihm wahrscheinlich schon erfüllt ist. Jedenfalls ist in erster Linie Juda (V. 24) gemeint. Die Imperfekta sind am besten präsentisch zu übersetzen, weil die Sendung schon begonnen hat (vgl. 4 Rg 16, 17. 18; 2 Par 28, 20), aber noch nicht vollendet ist. Infin. שים, besonders mit suff., ist wenig oder gar nicht gebräuchlich, daher Q ולשומו. Zu מרמס vgl. 5, 5. 7 Jahve hat den Auftrag gegeben, das gottlose Volk auf das tiefste zu erniedrigen, aber Assur denkt (דמה) nicht so d. i. denkt nicht daran, als Werkzeug Jahves bloß auszuplündern und niederzutreten, sondern seine Absicht geht auf Vernichtung von Völkern und zwar nicht von wenigen, sondern von möglichst vielen, auch von Juda (vgl. V. 11). להשמיד: zu vertilgen ist in seinem Sinn. 8 Dieser Vernichtungswille wird nun aus Gedanken und Worten des Assyrers begründet, daher: denn er spricht: Sind meine Fürsten (= meine Feldherrn und Beamten) nicht allesamt Könige d. i. königsgleiche Gebieter über unterjochte Völker? 9 Für vernichtete Völker werden Beispiele angegeben. Das vergleichende כ verleitet zu der Meinung, daß die verglichene Stadt als die früher eroberte bezeichnet werden solle; das paßt nicht, soweit wir wissen, zu dem ersten Wortpaar. Karkemisch, die alte Hauptstadt des Chattireiches an der rechten Seite des Euphrat, zahlte schon Tiglatpileser IV. Tribut, wurde assyrische Provinz unter Sargon 717. Kalno, noch nicht sicher identifiziert, wohl sicher eine nordsyrische Stadt, ist vielleicht das in der Nähe von Arpad gelegene Kullani, das Tiglatpileser IV. 738 eroberte. Arpad, südwestlich von Karkemisch, nördlich von Haleb, wurde 740 von demselben König nach dreijähriger Belagerung erobert. Hamath am Orontes, schon seit Salmanassar III. und besonders durch Tiglatpileser IV. in Ab-

hängigkeit von Assur, wurde 720 endgültig durch Sargon unterjocht. Damaskus erlag 732 dem Tiglatpileser IV.; Samaria Land wurde von demselben 734 teilweise erobert und schwer gezüchtigt, während die Stadt erst 722 von Sargon genommen wurde. Die jüngsten Termine der aufgezählten Eroberungen sind also die Jahre 722, 720 und 717. Damals regierte Sargon. Orelli bemüht sich, die Termine in die Regierungszeit Tiglatpilesers IV. hinaufzuschieben. Mir scheint das vergebliche Mühe zu sein, denn die Gegenüberstellung von Samaria und Jerusalem in V. 10. 11 fordert für V. 9 die Eroberung der Stadt Samaria. Aber das ist richtig, daß der in V. 9 redende König Sargon auch Eroberungen seines zweiten Vorgängers Tiglatpilesers IV. erwähnt. **10** Dem Vernichtungswillen des Assyrers haben die Reiche und ihre Götter nicht widerstehen können, so wird auch Jerusalem samt seinen Bildern sich ihm beugen müssen. מצא = treffen und überwältigen. Die unterjochten Königreiche werden Götzenkönigreiche genannt, weil die Götter dieser Reiche durch deren Unterliegen sich als Schwächlinge und Götzen gezeigt haben. Wenn der assyrische König nichtassyrische Götter Götzen nennt, so entspricht das zwar nicht seinen theologischen Anschauungen, aber unser Prophet kann ihn diesen Standpunkt, der dem israelitischen nachgemacht ist, einnehmen lassen. Einige Exegeten wollen dieser Schwierigkeit entgehen, indem sie האלה statt האליל lesen. מִן vor Jerusalem und Samaria drückt den Komparativ aus: die Bilder der unterjochten Reiche waren an Zahl und Macht denen Jerusalems und Samarias überlegen. Zahl und Macht der Bilder und Götzen gaben einen Maßstab für die Macht der Reiche. Die Götter der Reiche erscheinen Assur gegenüber als Götzen, aber Samaria und Jerusalem gegenüber als starke Machthaber. **V. 11** bringt den Nachsatz zu V. 10: gleichwie meine Hand die Götzenkönigreiche, deren Bilder die von Jerusalem und Samaria übertrafen, unterjocht hat, so werde ich auch Samaria und Jerusalem überwinden. Da nun aber Samaria bereits überwunden ist, so wird in V. 11 noch ein zweiter Vergleichungssatz, der dies ausdrückt, eingeschachtelt: (sollte ich nicht), wie ich Samaria und seinen Götzen getan habe, (ebenso usw.)? Orelli, der unsern Abschnitt in die Zeit des Achaz verlegt, meint, Tiglatpileser habe jedenfalls das Bild zu Dan erbeutet Jdc 18, 30, welches zu den Götzen Samarias gerechnet werden könne. Jedoch wegen des gegenüberstehenden Jerusalem ist die 722 gefallene Stadt Samaria gemeint; deren „Götzen" sind vom Standpunkt des Assyrers aus zu beurteilen, ebenso die Götzenbilder (עָצָב, עֲצַבִּים) Jerusalems. Der Assyrer stellt mit solchen Worten seinen Vernichtungswillen gegen Jerusalem als solchen dar, dem Israels Gott nicht zu widerstehen vermag.

β) Androhung des Gerichtes 10, 12—19.

10, 12 Und geschehen wird's:
Wenn vollenden wird der Herr sein ganzes Werk
am Berge Sion und an Jerusalem, [von Assur
Werde ich heimsuchen die Frucht des Hochmuts des Königs
und das hochfahrende Prunken seiner Augen.
13 Denn er sprach:
Durch die Kraft meiner Hand hab ich's vollführt
und durch meine Weisheit, weil ich einsichtig bin.
Ich entfernte die Grenzen der Völker
und plünderte ihre Besitztümer
und stieß herunter als ein Mächtiger die Thronenden.
14 Und es griff meine Hand wie ein Nest
den Reichtum der Völker.
Und wie man verlassene Eier nimmt,
so nahm ich die ganze Erde.
Und keiner war, der den Flügel regte,
der den Schnabel auftat und zirpte.

15 Brüstet sich die Axt gegen den, der damit haut,
oder tut groß die Säge gegen den, der sie zieht?
Als ob schwänge der Stock den, der *ihn aufhebt,*
als ob aufhöbe die Rute den, der nicht Holz ist.
16 Darum sendet Jahve der Heere
unter seine Kraftvollen die Schwindsucht,
Und unter seiner Heeresmacht wird brennen
ein Brand wie Feuerbrand.
17 Und Israels Licht wird zum Feuer
und sein Heiliger zur Flämme, die brennt
und frißt seine Dornen und Disteln (an einem Tag).
18 Und seinen herrlichen Wald und Baumgarten
vertilgt er von der Seele bis zum Leib,
und es ist, wie wenn dahinsiecht ein Siecher.
19 Und der Rest der Bäume seines Waldes wird zu zählen sein,
und ein Knabe kann sie aufschreiben.

12 Die Strafe für diesen Hochmut verkündet V. 12, der also היה V. 6 wiederaufnimmt. Wenn der Herr sein ganzes Werk — bis jetzt ist erst ein Teil durch Tiglatpileser und Sargon als Werkzeuge ausgeführt worden — am Berge Sion und Jerusalem vollenden wird, werde ich heimsuchen Assur. Die Vollendung des Strafwerkes an Sion geht unmittelbar in Heimsuchung für Assur und dadurch in Rettung für Jerusalem über. יבצע als fut. ex.

aufzufassen und zu übersetzen, liegt kein Grund vor; in 4, 4; 6, 11 besteht ein anderes Verhältnis, insofern die Imperfekte dem Perf. koordiniert sind. Die Aussage über אדני geht in אפקד in die Selbstrede desselben über (vgl. 22, 17. 19). גֹּדֶל לֵבָב = Übermut, Hochmut. Die Frucht des Hochmuts ist das aus dem Hochmut emporwachsende ruhmredige Sprechen gegen Jahve. תפארת im tadelnden Sinne = Stolz; רום (= Hoffart, Stolz) mit עיניו = Hochschau seiner Augen (Delitzsch); der ganze Ausdruck = das hochfahrende Prunken oder Prahlen seiner Augen. Er vereint beides, übermütiges Reden und hochmütiges Gebaren. Die Sprache ist ohne Zweifel nüchtern und ohne dichterischen Schwung. Über die Echtheit vgl. unten. **13** Der Hochmut des Assyrers wird hier von einer neuen Seite beleuchtet. Der direkte Anschluß an V. 11 wäre hart, so daß V. 12 als Überleitung notwendig zu sein scheint. Leicht schlösse sich V. 13 an V. 9 an. Die neuen Gedanken, in denen der Hochmut des Assyrers sich ausspricht, sind das Prunken mit der eigenen Macht und Klugheit als Ursachen des Erfolges, das Pochen auf das willkürliche Verfahren mit Völkergrenzen und Königsthronen (V. 13) und das Prahlen mit der leichten, widerstandslosen Durchführung seiner Eroberungspläne (V. 14). Die Imperf. אסיר und אוריד sind wegen der parallelen Perf. in V. 13. 14 und wegen des konsek. Imperf. V. 14 mit ו consec. (וְ) zu lesen. Der Großkönig entfernte die Grenzen der Völker, indem er ihre Länder zum Weltreich Assur schlug oder die Völker in andere Länder verpflanzte. Q עֲתוּדוֹת und K עֲתִידוֹת (עָתִיד) = Bereitetes, Erworbenes, Besitztümer. שׁוֹשֹׁתִי = שׁוֹסֹתִי (vgl. BH Kittel שׁוֹסִיתִי) poel von שׁסה = zusammenplündern. כַּאֲבִיר: Q כַּבִּיר = ein Mächtiger und K כְּאַבִּיר entweder: wie ein Stier, oder: als (כ veritatis) ein Starker. ישב muß wegen „ich stieß herunter“ thronen heißen. **14** Die Länder und Städte mit ihren Reichtümern waren, nachdem die Bewohner aus Angst geflohen, wie herrenloses Gut mir, dem Großkönig, preisgegeben; sie waren wie Nester mit Eiern, welche die Vögel, ohne an Verteidigung zu denken, verlassen hatten. Da gab's keinen, der gleich einem Vogel zu flattern, den Schnabel aufzutun und zu piepen wagte. מצא wie V. 10, hier = greifen, langen nach etwas. ביצים plur. von fem. בֵּיצָה. נָדַד: sonst = flüchtig sein, hier transitiv = hin- und herbewegen, regen. צפף pilp. = zirpen, piepen; vgl. 8, 19 = flüstern. **15** Wie kann Assur sagen: durch meine Kraft und Klugheit habe ich es vollführt, da es nur ein Werkzeug in Gottes Hand gewesen ist, eine Axt in der Hand des Hauenden (חצב), eine Säge in der Hand des Ziehenden (נוף hiph. = schwingen, hin- und herbewegen)? Brüstet sich die Axt oder Säge gegen den, der sie handhabt? Das wäre gerade so wie wenn (כ mit inf. hiph. הניף

und הרים) der Stock den Menschen, der ihn schwingt, aufhöbe. Lies מרימו (vgl. BH). Die Deutung von מְרִימָיו als Hoheitsplural (= Jahve), der von den Masorethen beabsichtigt zu sein scheint, paßt nicht zu לֹא־עֵץ, das den Mann bezeichnet. Zu der Lesart ואת מרימו vgl. Kittel und Delitzsch. V. 15 will offenbar die Torheit des Selbstrühmens ohne Rücksicht auf Jahve an einem Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben anschaulich machen. Ist denn aber in V. 13. 14 von einem solchen Selbstrühmen des Assyrers überhaupt die Rede? Duhm hält V. 15 grade deshalb für unecht, weil der Vers dem Assyrer seine Unterordnung als Werkzeug Jahves einschärfen wolle, während der Assyrer sich in V. 13. 14 gar nicht gegen Jahve rühme. Da ist aber übersehen, daß עשיתי V. 13 das עשיתי V. 11, das auch nach Duhm ein Prahlen gegen Jahve bedeutet, wieder aufnimmt. Übrigens sind alle rühmenden Worte des Assyrers gegen Jahve gerichtet, weil Jahve im Anfangsvers (5) der Rede Assur als sein Werkzeug zur Züchtigung, aber nicht zur Vernichtung eingeführt hat. **16** לָכֵן: Darum d. i. wegen des maßlosen Hochmutes verhängt Gott Strafe über Assur (vgl. הוי V. 5 und V. 12). האדון vor יהוה צבאות ist zu streichen (vgl. BH) auch der Symmetrie der Zeilen wegen. משמנים plur. von מִשְׁמָן (17,4 = Fettigkeit) ist hier als abstr. pro concreto = die Fetten, Kraftvollen, parallel zu כבוד, das wie 8,7 die herrliche assyrische Heeresmacht bedeutet. Die Schwindsucht, welche die wohlgenährten assyrischen Krieger befällt, ist wegen 17b (an einem Tage) nicht als eine langsam zehrende Krankheit zu denken, sondern als schnell wirkende galoppierende Schwindsucht, welche pestartig wirkt. In der zweiten Vershälfte wählt der Prophet ein neues Bild. Er denkt an irgend welche Feuererscheinungen, welche die assyrische Macht vernichten. Der Vergleich „brennen wie Feuerbrand", den Duhm beanstandet, ist wohl nur der Alliterationen und Assonanzen wegen gewählt, aus denen Delitzsch das Knistern und Knastern, Sprühen und Zischen des Feuers heraushören will; die Wiederholung desselben Wortes drückt schonungslose Vernichtung aus. Die Suffixe der 3. Person (seine Kraftvollen, seine Heeresmacht) gehen hier wie in V. 17—19 auf Assur. Wellesz (OrLz VII 338) will כִּבְדוֹ (Leber) statt כְּבֹדוֹ lesen. **17** Das Feuer kommt aus der Lichtfülle und Heiligkeit Gottes, ist also Wirkung seines Zornes. Licht Israels und sein Heiliger ist Jahve. Das Licht und Feuer, das Israel erleuchtet, erwärmt und belebt, wird zum verzehrenden Feuer für das israelfeindliche Assur; der Heilige, der dem gottgefälligen Israel gegenüber seine reinigende und heiligende Kraft zeigt, wird für das gottwidrige Assur zur verzehrenden Flamme. Diese verzehrt Assurs Dornen und Gestrüpp,

d. i. dessen Heeresmacht (oder einen Teil derselben? vgl. V. 18), die hier mit Rücksicht auf das aus Gottes Heiligkeit kommende Zornfeuer verächtlich als Dorngestrüpp, das leicht und vollständig verbrennt, bezeichnet wird. **18** Der Prophet nimmt כבוד V. 16b wieder auf und nennt das zahllose und glänzend ausgestattete Heer Assurs einen herrlichen Wald und Baumgarten. Der schnelle Wechsel der Bilder (Dorngestrüpp, herrlicher Wald) für dieselbe Sache ist recht hart. — Dieser Wechsel würde vermieden, wenn man Wald und Baumgarten als ein dem Dorngestrüpp paralleles Objekt zu אכלה fassen könnte. Dann ergäbe sich der Satz: Die frißt seine Dornen und Disteln an einem Tag und seinen herrlichen Wald und Baumgarten. Sowohl Seele als Leib vernichtet er und es ist, wie wenn ein Siecher dahinsiecht. Hier würden Dornen und Disteln einerseits, Wald und Baumgarten anderseits Bilder für die in Führer und Mannschaften zerfallende, also Seele und Leib darstellende assyrische Heeresmacht sein. Aber das sich zwischen die Objekte einschiebende „an einem Tag“ (vgl. 9, 13), das die Versionen als ursprünglich bezeugen, verhindert diese Auffassung. — Subjekt zu יכלה ist der Heilige Israels oder Jahve. Der wohl sprichwörtliche Ausdruck „von der Seele bis zum Leib“, der das Bild vom Wald schon verläßt und als Objekt zu יכלה Menschen voraussetzt, ruft das Bild V. 16a zurück, daher der Vergleich der von Jahve getroffenen assyrischen Macht mit einem Siechen (נסס), der dahinschwindet (מסס) oder besser mit Wiedergabe des hebräischen Wortspiels: dahinsiecht. **19** Von dem Schwindsüchtigen, der hoffnungslos dem Tode verfallen ist, wendet sich der Prophet wieder zum Walde, der nachdem das Feuer in seinem Bestand gewütet, nur noch einen kleinen Rest von Bäumen d. i. unbedeutende Heeresrümmer aufzuweisen hat. Sie sind eine Zahl d. i. leicht zählbar, gering an Zahl (21, 17) und ein Knabe (vgl. 11, 6), der noch nicht mit großen Ziffern rechnen kann, kann sie richtig zusammenzählen und aufschreiben (vgl. Idc 8, 14).

γ) Tröstung des zur Rettung bestimmten Kernes des Gottesvolkes 10, 20—27.

10, 20 Und es wird geschehen an jenem Tage: Nicht mehr wird fürder der Rest Israels und was entronnen ist vom Hause Jakobs sich stützen auf den, der es schlägt, sondern wird sich stützen auf Jahve, den Heiligen Israels, in Aufrichtigkeit. 21 Ein Rest bekehrt sich, ein Rest von Jakob, zum starken Gott. 22 Denn wenn dein Volk, Israel, wäre wie der Sand am Meere, [nur] ein Rest davon bekehrt sich. Beschlossen ist Vertilgung, flutend von Gerechtigkeit. 23 Denn festbeschlossene Tilgung vollzieht der Herr, Jahve der Heere, inmitten der ganzen Erde.

24 Darum spricht also der Herr, Jahve (der Heere):
Fürchte dich nicht, mein Volk, das in Sion wohnt,
vor Assur, das dich mit dem Stocke schlägt
und seine Rute wider dich erhebt (nach Art Ägyptens).
25 Denn nur noch eine kleine Weile,
so ist der Grimm zu Ende, und mein Zorn geht auf ihre Vernichtung.
26 Und schwingen wird wider ihn Jahve der Heere die Geißel,
wie als er Madian am Felsen Oreb schlug,
und seinen Stab über das Meer, den wird er erheben auf ägyptische Art.
27 Und geschehen wird's an jenem Tage:
Weichen wird seine Last von deiner Schulter,
und sein Joch wird von deinem Halse schwinden. ( )

20 Der Rest Assurs führt hinüber zum Rest Israels. An jenem Tage, an welchem Jahve die assyrische Macht bis auf einen Rest aufgerieben haben wird. Der Rest Israels und die Entronnenen (4, 2) vom Hause Jakobs (vgl. 6, 13) sind diejenigen, welche dem an Jerusalem von Jahves Stock Assur vollendeten Gericht (V. 12) entgangen sind. שׁען niph. = sich stützen, sich verlassen auf. Das Partizip (מַכֵּה mit suff.) kann mit Präsens und Präteritum übersetzt werden, ersteres weil zur Zeit der Rede Sion noch unter Assur leidet (V. 24—27), letzteres weil zur Zeit des Sichstützens das Schlagen der Vergangenheit angehört. הַמַּכֵּהוּ 9, 12 ist der ihn (Israel) schlagende Gott, hier ist מַכֵּהוּ der ihn (Jakob) schlagende Assur. Der Vers tadelt die Politik, welche Achaz durch seinen Anschluß an Assur zum fortdauernden Schaden des Landes getrieben hat; dann beginnt eine neue Politik, die des Gottvertrauens. אֱמֶת = Beständigkeit, Treue, Aufrichtigkeit; באמת = in treuer aufrichtiger Gesinnung, ohne hin- und herzuschwanken. Sich aufrichtig auf den Heiligen Israels stützen d. i. dem Heiligen Israels, dem Hoheit innewohnt und heilige Scheu gebührt, unwandelbares Vertrauen, das durch keine Menschenfurcht getrübt ist, entgegenbringen. 21 Zur Bekräftigung des in V. 20 Gesagten beruft sich der Prophet auf den Namen seines Sohnes Šearjašub (7, 3), durch den er schon längst Rettung nach Gericht angekündigt hat, und den er hier näher erklärt. Dann wird sich erfüllen, was der Name verheißt: ein Rest wird sich bekehren d. h. er wird, wie das parallele negative und positive נשׁען V. 20 lehrt, das Vertrauen auf Menschen ablegen und gottvertrauend und jahvetreu werden. Heldengott ist, entsprechend dem parallelen Satz in V. 20, Jahve, der Heilige Israels; das ist der Gott, der sich durch Gericht und Rettung als Israels Heil erwiesen hat. V. 22 erklärt und er-

läutert den Satz von der Bekehrung des Restes: Wenn nämlich die Verheißung Gn 32, 13 auch schon eingetroffen und deine Volksmenge, Israel, so zahlreich wäre wie der Sand am Meere, so wird doch nur ein Rest davon sich bekehren, während die Masse des Volkes untergeht: Vertilgung (כָּלָיוֹן) ist beschlossen (חָרוּץ), flutend von Strafgerechtigkeit. צדקה ist also = Strafgerechtigkeit. Schegg und Knabenbauer fassen justitia als Heil, Heilszustand. Wenn aber „nur ein Rest“ (so richtig Knabenbauer) übersetzt werden muß — das fordert unbedingt der mit אם eingeleitete Bedingungs- oder Konzessivsatz —, so ist die Deutung von צדקה als Strafgerechtigkeit notwendige Folge: nur ein Rest von Jakob bekehrt sich, Vernichtung von Israel ist nun einmal beschlossen, die Strafgerechtigkeit daherfluten läßt. Das betonte „nur“ läßt nicht zu, daß Gerechtigkeit von „sich bekehren“ bestimmt wird und Heil bedeuten kann. Wenn der Ton auf „sich bekehren“ läge, könnte צדקה = Heil sein. בו = darunter d. i. im Volk, daher: davon (ein Rest). 23 Auch das diesen Vers einleitende כי spricht für צדקה = Strafgerechtigkeit. Das Gericht an Israel (V. 22b) wird damit begründet, daß es ein Teil des festbeschlossenen über die ganze Welt, also auch über Assur ergehenden Gerichtes sei. Vertilgung (כָּלָה) und Beschlossenes (נֶחֱרָצָה ist part. niph. fem. von חרץ) = beschlossene Vernichtung. ארץ = Erde, nicht = Land, weil das Gericht über das Volk Israel (V. 22) nicht mit dem über das Land Israel begründet werden kann. 24 Darum d. i. wegen des über die Welt und Assur beschlossenen Gerichtes. Die Rede schlägt einen tröstlichen Ton an, daher die Anrede: mein Volk und der Hinweis auf Sion als Wohnort, den Jahve beschützt (V. 32 ff.). Die Knechtschaft, die Assur mit Stock und Rute ausübt, vollzieht sich in der Art (דרך) Ägyptens d. i. auf die Weise, wie Ägypten gegen Israel verfuhr (Ex 1. 5). נִכָּה (und יַכֶּנָּה) mit suff. כה statt ך. 25 Fürchte dich nicht vor Assur, denn mein Grimm, dessen Vollstrecker Assur ist (V. 5), hat dich zwar getroffen und wird dich teilweise vernichten, aber er dauert nur noch eine geringe Zeit, dann geht mein Zorn daran, Assur zu vernichten. מעט = eine Wenigkeit, מוער = eine Winzigkeit, asyndetisch verbunden = eine kleine Weile. כָּלָה Verbum (V. 23 Nomen) = zu Ende gehen. ועם ist ohne Artikel und Suff. verständlich, weil es auf V. 5 zurückgeht. עַל = ist auf . . . gerichtet. תִּבְלִית (תִּכְלִית ist synonym) von בלה = Vernichtung; das suff. ם geht auf Assur, das im folgenden durch singul. Suff. bezeichnet wird; vgl. denselben Wechsel in V. 5. 6. Vulg. (Targum) denkt bei scelus an תֹּבֶל = Befleckung. 26 Dann wird Jahve die Geißel wider Assur schwingen und es schlagen, wie er, um Israel aus langer Knechtschaft zu befreien,

die Madianiter am Rabenfelsen schlug, und er wird seinen Stab wider Assur erheben, wie er ihn einst durch Moses über das Meer wider die Ägypter erheben ließ, so daß Israels Verfolger im Meer versanken. עוֹרֵר, pol. von עור, = erregen, hier = schwingen wie 2 Sm 23, 18; 1 Par 11, 11. 20. עליו = wider ihn sc. Assur. שׁוֹט = Geißel ist härteres Strafmittel als שבט des Assyrers (V. 24). Gleich dem Schlag Madians (wider Madian) = wie er Madian schlug. Am Felsen Oreb wurde der Madianiterkönig Oreb (Rabe) von den Ephraimiten gefangengenommen und getötet (Idc 7, 25), als Gedeon die Madianiter aus der Ebene Jesreel zurückdrängte und über den Jordan trieb. Daß der Prophet nicht die entscheidende Niederlage in der Ebene Jesreel hervorhebt, liegt vielleicht daran, daß es ihm im Zusammenhang mit Assur auf die Niederschlagung der madianitischen Fürsten, die am Rabenfelsen geschah, ankam. Die letzte Zeile ist zusammengesetzter Satz, in welchem zu dem casus pendens (sein Stab über das Meer) ein mit ו apodosis eingeleiteter Nachsatz tritt (vgl. Ex 4, 21 und Ges.[26] § 143d). Moses erhob seinen Stab über das Meer (Ex 14, 16; vgl. 14, 21. 26. 27). Auf die Weise Ägyptens: nicht wie V. 24: auf die Weise wie Ägypten tat, sondern: auf die Weise wie gegen Ägypten geschah. **27** An jenem Tage wird das tributpflichtige Verhältnis, in welchem Juda zu Assur steht, ein Ende finden. Die Last, die auf seinem Nacken liegt, wird schwinden, und das Joch, in das sein Hals eingespannt ist, wird abgelegt. וחבל, das im heutigen mas. Text wegen des Athnach unter צַוָּארֶךָ Subjekt zum folgenden על ist (= und verderbt wird das Joch vor Fettigkeit), erhält besser Silluq und wird Prädikat zu ועלו. E. König behält וחבל (ו apodosis) bei; Stamm חבל = binden, piel privativ = lösen, pual gelöst oder entschirrt werden. Andere lesen יחבל (wird zunichte) oder יֶחְדַּל (wird aufhören, schwinden). Die drei folgenden Wörter gehören vielleicht zum Abschnitt V. 28—34, obgleich sie dort nicht entbehrt werden (vgl. unten). **27d** Wenn וחבל zum Vorhergehenden gezogen wird, so geben die drei übrigbleibenden Wörter von V. 27 unverändert keinen Sinn mehr. Man ändert sie und liest (vgl. BH): 1. Herauf zieht von Norden der Verwüster. 2. Er zieht herauf von Rimmon (Idc 20, 45) her. 3. Er zieht herauf von Samaria her. Der erste Vorschlag hat den Vorteil, daß das Subjekt (vgl. 33, 1) genannt ist. Die beiden andern Vorschläge halten sich mehr an den überlieferten Text, aber Samaria paßt nicht zu der vermutlichen Abfassungszeit. Rimmon lag 18 km nordöstlich von Jerusalem (vgl. Guthe, Bibel-Wörterbuch), vielleicht ist שמן daraus verschrieben; die drei folgenden fünfzeiligen Strophen machen aber nicht den Eindruck, daß am Anfang eine Zeile fehlt.

In V. 28—34 schildert der Prophet den Anmarsch eines Feindes auf Jerusalem. Er verfolgt das Heer, das im nördlichen Ajjath (oder Rimmon) auftaucht, nach Süden hin von Stadt zu Stadt, von Lager zu Lager bis zu dem Punkte, wo Sion, von dem nahen Nob aus bedroht, in höchster Not schwebt. Da greift der Herr ein und verhindert die Eroberung der Hauptstadt. Die Perfekta könnten dazu verleiten, in dem Abschnitt ein vaticinium post eventum zu sehen. Wollte aber einer annehmen, es würde der Zug Sennacheribs gegen Jerusalem 701 nachträglich geschildert, so würde dem entgegenstehen, daß jener König von Lachis aus, also von Südwesten, sein Heer wider Jerusalem sandte (4Rg 18, 13. 14). Wir wissen nichts davon, daß jemals ein nordischer Feind auf dem beschriebenen Wege gegen Jerusalem angerückt ist, so daß dies Anlaß zur Darstellung eines Späteren hätte sein können. Auch die Züge Nabuchodonosors erfolgten nicht von der angegebenen Seite (vgl. Šanda, Kommentar). Der Abschnitt handelt überhaupt nicht von einer vergangenen Begebenheit. Die Perfekta erklären sich so, daß der Prophet von seiner Warte aus den feindlichen Zug auf seiner Marschroute beobachtet und in kurzen Sätzen mit Perfekta angibt, was jedesmal am Tage und zur Stunde auf rasch vorübereilendem Marsche vollendet wurde. Vom Morgen des letzten Tages an wird die Vergangenheit als Darstellungsform aufgegeben und das Futurum gewählt. Das bringt die eilende Rede zum Stillstand und führt den Moment herbei, wo mit Bangigkeit und Gespanntheit der entscheidende Schlag und dessen Wirkung erwartet wird. Daraus ergibt sich, daß der ganze Anmarsch der Zukunft angehört. Welches kommende Ereignis hat denn der Prophet im Auge? Es liegt nahe anzunehmen, daß Isaias den Abschnitt vor 701 gedichtet hat und den Feldzug Sennacheribs 701 darstellen will (vgl. 10, 34 und 37, 36). Man kann nicht entgegenhalten, dann träfe die Darstellung des Propheten nicht zu. Denn es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß ein Prophet zukünftige kriegerische Ereignisse mit etappenmäßiger Genauigkeit schildern sollte und könnte. Wir sind berechtigt anzunehmen, daß Isaias die vergebliche Bedrohung Jerusalems durch Assur nach vorhergehender Verwüstung Judas schildern will, aber die Einzelheiten in dichterischer Freiheit erfindet. Man braucht nicht einmal an vollständig freie Erfindung zu denken. Es ist wohl möglich, daß der Prophet die Befürchtungen und Erwartungen, die man damals an einen Anmarsch von Norden knüpfte, wiedergibt und so die Seele des Volkes erfaßt und in Spannung versetzt.

δ) Assur wird vor Jerusalem vernichtet 10, 28—34.

10, 28 Er fällt über Ajjath her,
er zieht durch Migron,
in Michmas läßt er sein Gepäck.
29 Sie überschreiten den Paß,
in Geba machen sie Nachtquartier.

Rama ist in Aufregung,
Gibea Sauls flieht.
30 Schreie laut, Tochter Gallim,
horche auf, Laisa,
antworte ihr, *Anatot!*

31 Madmena macht sich davon,
die Bewohner von Gebim flüchten.
32 Noch heute steht er in Nob,
schwingt seine Hand wider den Sionsberg,
den Hügel Jerusalems.

33 Siehe, der Herr, Jahve der Heere,
schlägt herunter das Gezweig mit Schreckensgewalt.
Und die Hochgewachsenen werden gefällt,
und die Hohen sinken zu Boden. *[des Waldes,*
34 Und niedergeschlagen wird mit dem Eisen das Dickicht
und der Libanon fällt durch einen Herrlichen.

28 f. Die Perfekta werden am besten präsentisch übersetzt, als wenn der Prophet das soeben Geschaute uns erzählte. Es wäre möglich, daß die Schilderung mit בא beginnt. Es fehlt zwar das Subjekt -- dasselbe wäre von עלה, falls diese Lesung richtig wäre, und die Zeile zu V. 28 gehörte, zu sagen —, aber jedermann kennt es, da das ganze Volk davon spricht. בוא על = überfallen Idc 18, 27. עית ist das alte Ai (Jos 8), dessen Lage zwischen Betin und Der Diwan gesucht wird. Die folgenden Orte liegen an (oder in der Nähe) der Straße, die von Ai oder einem nördlicheren Rimmon nach dem südlichen Jerusalem führt (vgl. Guthe, Bibelatlas 7 II). Migron ist wahrscheinlich Makrun nordöstlich von Michmas. Das bekannte Michmas (1 Sm 13, 23) liegt an der Nordseite des von Bethel zur Jordanebene hinabführenden Wadi es-Suwenit, der hier מעברה = Engpaß genannt wird. Die Assyrer stiegen also von Norden her in den Engpaß hinein, durchschreiten ihn quer, steigen nach Süden wieder hinauf und kommen nach Geba (Gibea Benjamins). Weil sie das Gepäck auf dem schwierigen

Marsch behindert, und die ihnen leicht dünkende Eroberung Jerusalems sie nur wenige Tage davon trennen wird, so lassen sie es in Michmas: in (ל) M. legt er sc. Assur nieder (vgl. Jer 36, 20) sein Gepäck. Gewöhnlich übersetzt man: Geba sei uns (לָנוּ) Nachtquartier (vgl. Vulg.) und faßt das Wort als Aufmunterung für den beschwerlichen Weg. Weil der Prophet aber Wortspiele liebt, so wähle ich die obige Übersetzung: in Geba (Akkus. des Ortes) machen sie Nachtquartier (לָנוּ von לון). Rama liegt im Westen von Geba abseits von der Straße, die nach Anatot führt, näher an der Straße von Sichem nach Jerusalem. Auch Gibea Sauls (Tulel el-Ful = Bohnenhügel) liegt ein wenig abseits im Westen. Beide Städte sehen das vorüberziehende Heer, geraten in Schrecken und fliehen. 30 צהל = aufkreischen; קוֹלֵךְ (mit deiner Stimme) ist Objekt dazu (vgl. E. König 3 § 329m). עניה, adj. fem. zu עני = arm, wird mit Anatot zusammen als Vokativ gefaßt (vgl. 23, 12): du armes Anatot. Weil aber die beiden andern Orte mit einem Verbum verbunden sind, so wird mit Recht עֲנִיָּהּ (imperat. mit suff. = antworte ihr sc. der Bat Gallim) gelesen. Die Assonanz wird der Leser kaum überhören. Anatot (vgl. babyl. Göttin Anat), das heutige Anata, ist kaum eine Stunde weit nordöstl. von Jerusalem gelegen. Da Laisa auf Gallim horchen und Anatot ihm antworten soll, so müssen die drei Orte nicht allzu weit voneinander entfernt gewesen sein. Tochter Gallim = Bewohnerschaft Gallims (vgl. 1, 8). Laisa wird mit el-Isawije zwischen Anatot und Jerusalem (vgl. Guthe, Bibelatlas 14 I) identifiziert. 31 Die Orte Madmena und Gebim (geb = Grube) sind unbekannt, sie müssen wohl südlich von Anatot aber nördlich von Nob gelegen haben. Sie lagen so nahe an der Straße, daß die Bewohner flohen (נָדַד, beachte die Assonanz) und sich flüchteten (עוז hiph. = die Flucht bewerkstelligen). 32 Nob (1 Sm 21, 2) lag auf der letzten Höhe vor Jerusalem, von hier aus konnte man nach Hieronymus die hl. Stadt sehen. ל mit Inf. drückt das Bestimmtsein zu etwas o. ä. aus: noch heute gilt es zu stehen (E. König 3 § 399β). Es ist aus dem Gedanken des Assyrers gesprochen, der nach Nob vorwärtsstürmt. Kaum angekommen (vgl. das asyndetisch folgende ינפף), schwingt er seine Hand nach dem Berge der Tochter Sion und nach der Hügelstadt Jerusalem hin, um den letzten vernichtenden Schlag auszuführen. Zu נוף pol. vgl. hiph. 11, 15; 19, 16. הר (vgl. den ganzen Ausdruck 16, 1) ist Akkus. der Richtung. Statt בית (Schreibfehler) ist בַּת zu lesen. 33 f. Durch die Besetzung Nobs ist die Gefahr aufs höchste gestiegen, da fährt der Herr mit Schreckensgewalt in den hochragenden Wald, reißt von den Bäumen das Gezweig herunter, wirft die hochgewachsenen Stämme um,

schlägt das Dickicht des Waldes nieder, und bald liegt der ganze stolze Libanonwald vernichtet am Boden. Das Assyrerheer mit seinen in Reih und Glied stehenden Soldaten wird mit einem baumreichen Zedernwald des Libanon verglichen. Es fehlt weder an hochgewachsenen, reichbezweigten und grünbelaubten Stämmen noch an dichtgewachsenem Unterholz. Darunter mögen die über- und untergeordneten Teile des Heeres verstanden sein. סעף pi., denominativ von סָעִיף = Zweig, ist privativ = der Zweige berauben. פְּאֵרָה ist das belaubte Gezweig. Statt מערצה (= Erschreckung, Schreckensgewalt) will Duhm מַעֲצָד = Axt (vgl. ברזל V. 34) lesen. גדעים, part. statt fut., daher = werden gefällt daliegen. נקף ist niph. pass. (= niedergeschlagen werden) wegen des parallelen יפול. Zu סבך = Dickicht vgl. 9, 17. ברזל = Eisenbeil wie 4 Rg 6, 5. אדיר ist Jahve (33, 21; Ps 93, 4); in 37, 36 tritt der Engel Jahves dafür ein. Duhm beanstandet אדיר, weil man ein Instrument erwarte, und weil wenigstens ביד vor אדיר stehen müßte. Die vorgeschlagenen נִרְגָּן und קַרְדֹּם haben zu wenig Ähnlichkeit mit אדיר und vgl. Lam 1, 7.

Literarkritisches zu 10, 5—34. In dem Abschnitt 10, 5—19 läßt Duhm als jesajanisch bestehen V. 5—7. 8. 9. 13. 14. Nur sehr wenig jesajanisches Gut hätten V. 10. 11. 16—19. Unecht seien V. 12. 15. Condamin versetzt V. 15 nach V. 7, sieht in V. 10. 11 eine Glosse zu V. 14 und betrachtet V. 12 als erklärenden Zusatz.

Die V. 10. 11 scheinen mir notwendig zu sein, weil nur sie Assurs Absehen auf Vernichtung von Jerusalem mit Rücksicht auf V. 7b darlegen, denn die V. 9. 13. 14 sprechen von bereits vollendeter Vernichtung anderer Völker. Am ehesten könnte V. 12 unecht sein, weil die langen Wortverbindungen zu der Diktion des Propheten wenig passen. Aber sicher ist das nicht, weil der Vers zu einer neuen Charakterisierung des Assyrers überleitet, die der Vernichtungsabsicht V. 7. 8—11 hinzugefügt wird, nämlich zu dem übermütigen Dünkel V. 13. 14, nicht dem Walten Gottes sondern der eigenen Kraft die Erfolge zu verdanken. Ohne V. 12 würde man zwischen V. 11 und 13 etwas vermissen. V. 15 kann nicht entbehrt werden, weil er, auf V. 5 zurückgehend, den Hochmut des Assyrers, der doch nur ein Werkzeug in Jahves Hand ist, vorzüglich beleuchtet und die Strafe V. 16 begründet. Er steht auch am richtigen Ort; wird er nach V. 7 oder V. 11 versetzt, so verliert לָכֵן V. 16 den Anschluß. In V. 16—19 ist der Wechsel der Bilder auffällig, so daß Zweifel an der Ursprünglichkeit der jetzigen Ordnung (vgl. Bredenkamp) oder an der Echtheit von V. 18c berechtigt sind. Die Abfassungszeit des Abschnittes 10, 5—19 kann vor 722 (Eroberung Samarias V. 11), genauer vor 717 (Karkemisch

assyrische Provinz V. 9), nicht angesetzt werden. Die Hervorhebung des assyrischen Hochmutes paßt sehr gut in die Zeit nach 722. Denn dieser war durch die Vernichtung des Nordreiches klar ans Licht getreten. Da hatte man deutlich erkannt, daß Assur nicht im Sinne hatte, Beute zu machen und wie Kot zu zertreten, sondern zu vertilgen und auszurotten. Damals wurde die assyrische Gefahr auch für Juda in unmittelbare Nähe gerückt.

Der Abschnitt 10, 20—27 steht in lebendiger Beziehung zu den Ereignissen und Prophetenworten aus der Zeit des Achaz. Šearjašub, der Name des Sohnes des Propheten (7, 3), wird 10, 21 erklärt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Prophet diese Erklärung nur mündlich gegeben habe. Mit 9, 1—6 ist das Stück durch אל גבור (10, 21; 9, 5), מִדְיָן (10, 26; 9, 3), על und סֵבֶל (10, 27; 9, 3) verbunden. Der מכהו (= der es schlägt) V. 20 ist Jahves Instrument Assur, wie V. 24 (vgl. V. 5. 15) lehrt; daß aus 9, 12, wo מכהו nach dem Parallelismus Jahve ist, kein Gegensatz zu 10, 20 bzw. dessen Verfasser abgeleitet werden kann, ist selbstverständlich. Die Geschichte des Achaz lehrt, daß dieser König sich auf Assur stützte, aber von Assur geschlagen wurde. Wie schwer der Tribut war, den Tiglatpileser auflegte, und wie rücksichtslos ihn Achaz beitreiben mußte, zeigt 4 Rg 16, 17. 18 (vgl. Šanda, Kommentar); 2 Par 28, 20 ist im Recht mit der Bemerkung, daß Tiglatpileser Achaz „bedrängte“. Es ist also 10, 20 so klar wie möglich die Politik des Achaz getadelt. Wahrscheinlich sind diese Worte in der ersten Zeit des Ezechias gesprochen worden; jedenfalls kommt ein Bündnis mit Ägypten noch nicht in Betracht. Zu den Einwendungen, die Meinhold (Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. I: Der hl. Rest, Bonn 1913, 138) gegen die Echtheit von V. 20—23 erhebt, vgl. Condamin 95.

Der Abschnitt 10, 27b—34 soll nach Marti unecht sein, weil ein solches Spielen mit dem Klang und der Bedeutung von Ortsnamen Jesaja nicht zugetraut werden dürfe. Jedoch ein solches Urteil geht schon wegen 5, 7; 6, 11; 7, 9 und Mich 1, 10—15 über das hinaus, was ein Exeget mit Grund behaupten darf. Wenn aber gesagt wird, der Verf. von V. 28 ff. fühle nur für Sion, nicht aber für das Land, er könne wegen der objektiven Darstellung nicht mitten in den Ereignissen stehen, so scheint mir aus den Worten die Angst und Sorge für Stadt und Land recht stark hervorzutreten. Über subjektiv empfundene Momente läßt sich übrigens nicht streiten. Condamin will zwischen V. 32 und 33 das Stück 14, 24—27 einschieben. Ich möchte dem widersprechen. In die Situation von V. 32 — höchste Spannung und Aufregung, Assur streckt seine Hand nach Jerusalem aus — kann nur ein

Blitzstrahl des Herrn hineinfahren, nicht aber diese hemmenden Zwischenverse. Außerdem spielt V. 33 vor Jerusalem, während 14, 25 „in meinem Lande und auf meinen Bergen“ vor sich geht. Die zeitliche Ansetzung unseres Abschnittes kann nicht mit voller Sicherheit geschehen. Es ist wohl sicher, daß die Weissagung sich erfüllt hat durch den Ansturm auf Jerusalem im Jahre 701. Aber wann ist sie gesprochen? Die von Orelli für V. 27 vorgeschlagene Lesung מִפְּנֵי שִׁמְרֹן würde das Jahr 721, in welchem Sargon Samaria eroberte, empfehlen. Orelli will aber lieber an die Zeit des Achaz denken. Vor 721 scheint mir die bestimmte Voraussage einer Bedrohung Jerusalems ausgeschlossen zu sein. Vielleicht fällt das Stück in die Zeit um 713 oder 711. Ezechias beteiligte sich damals, wenn auch nur vorübergehend, an einer antiassyrischen Liga, die Jamani von Asdod zustande gebracht hatte (vgl. Šanda, Kommentar II 243). In dieser Zeit konnte eine Bedrohung Jerusalems durch Sargon allgemein befürchtet werden. Condamin zieht die Zeit um 701 vor, weil nach 10, 25 die Vernichtung des Assyrers in kurzem erfolgen werde. Es ist aber unwahrscheinlich, daß Isaias den assyrischen Feind im Jahre 701 auf dem V. 28 ff. beschriebenen Wege erwartete. Jeder einsichtige Politiker konnte 701 leicht erkennen, daß Sennacherib zunächst Phönizien und Philistäa niederwerfen würde, ehe er den Angriff auf Jerusalem unternähme. Ging aber der Feldzug in dieser Richtung, so war ein Angriff von Norden auf Jerusalem ausgeschlossen.

b) Das Gottesvolk unter dem Messias aus Davids Stamm 11, 1—16.

α) Der Messias: seine Herkunft, seine Eigenschaften als Früchte des göttlichen Geistes und die Früchte seiner Herrschaft 11, 1—9.

11, 1 Aber ausschlagen wird ein Reis aus dem Stumpfe Isais,
und ein Schößling wird aus seiner Wurzel aufblühen.
2 Und ruhen wird auf ihm der Geist Jahves,
der Geist der Weisheit und des Verstandes,
Der Geist des Rates und der Stärke,
der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahves.
3 (Und sein Wohlgefallen ist an der Furcht Jahves.)
Und nicht nach dem, was seine Augen sehen, richtet er,
noch nach dem, was seine Ohren hören, entscheidet er,
4 Sondern er richtet mit Gerechtigkeit die Geringen
und urteilt mit Billigkeit über die Unterwürfigen im Lande.
Und er schlägt den Gewalttätigen *mit dem Stabe seines Mundes,*
und mit dem Hauche seiner Lippen tötet er den Frevler.

5 *Und Gerechtigkeit ist der* Gürtel *seiner Lenden,*
und Treue der Gurt seiner Hüften.

11,6 *Wohnen wird der Wolf beim Lamme*
und lagern der Parder beim Böcklein.
Rind, Löwe und Mastvieh sind beieinander,
und ein kleiner Knabe ist Treiber bei ihnen.
7 *Kuh und Bärin gehen auf die Weide,*
zusammen lagern ihre Jungen.
Der Löwe frißt Stroh wie das Rind,
8 *und der Säugling spielt am Loch der ~~Otter~~.*
Und in die Höhle des Basilisken
legt seine Hand der Entwöhnte.
9 *Nichts Boshaftes und Verderbliches geschieht*
auf meinem ganzen heiligen Berge.
Denn voll ist das Land von der Erkenntnis Jahves,
wie das Meer bedeckt ist von Wasser.

β) Israels Erlösung aus Gefangenschaft; Unterwerfung der Völker 11, 10—16.

11,10 *Und geschehen wird's an jenem Tage,*
dasteht Isais Wurzelsproß als Völkerpanier,
Ihn werden die Heiden aufsuchen,
und sein Wohnsitz wird herrlich sein.
11 *Und geschehen wird's an jenem Tage,*
da streckt der Herr wiederum seine Hand aus,
Um loszukaufen den Rest seines Volkes,
der übrig bleiben wird von Assur und Ägypten,
(Von Patros, Kusch und Elam,
von Sinear, Hamath und den Inseln des Meeres.)
12 *Er richtet auf ein Panier für die Völker*
und sammelt die Flüchtigen Israels.
Und die zerstreuten Judäerinnen bringt er zusammen
von den vier Säumen der Erde.

13 *Und verschwinden wird die Eifersucht gegen Ephraim,*
und die Feinde Judas werden ausgerottet.
Ephraim wird nicht beneiden Juda,
und Juda wird nicht befehden Ephraim.
14 *Vielmehr fliegen werden sie auf die Schulter der Philister,*
vereint werden sie ausplündern die Söhne des Ostens.
Edom und Moab werden Besitzerwerb ihrer Hand,
und Ammons Söhne werden ihnen hörig sein.

15 *Und* austrocknen *wird Jahve die ägyptische Meereszunge*
und schwingen seine Hand wider den Strom (durch seinen
Und ihn in sieben Bäche zerschlagen [Gluthauch)
und [sie] in Schuhen hindurchschreiten lassen.
16 *So wird es eine Straße geben für den Rest seines Volkes,*
der übrig bleiben wird von Assur,
Wie eine solche für Israel vorhanden war,
da es heraufzog aus Ägypten.

Der Abschnitt 11, 1—9 besteht aus zwei Strophen von je sieben Distichen: 11, 1—5; 11, 6—9 (vgl. Schmidt). Da V. 5 und 6 nicht zu einer Strophe vereinigt werden können, so ist die Einteilung Duhms nicht annehmbar. Auch G. B. Gray (ZatW XXXII 193 ff.) macht zwischen V. 5 und 6 einen Einschnitt, findet aber in V. 1—5 zwei Strophen (V. 1. 2; V. 3—5). Löhr findet in V. 1—8 drei Strophen mit je vier Distichen: V. 1—3ª; V. 3ᵇ—5; V. 6—8.

1 Der Vers steht im Gegensatz zum vorhergehenden Abschnitt; das kopulative ו ist adversativ. Während der Libanonwald Assurs niedergeschlagen am Boden liegt, wird zwar das davidische Königshaus gleich dem Volke tief gedemütigt werden und auf die ursprüngliche Niedrigkeit des Stammhauses Jesse zurücksinkend einem Baumstumpf (גזע) gleichen, dem über den Wurzeln der Stamm weggehauen wurde, aber aus dem Stumpf bricht ein Reis (חטר) oder Schößling (נצר) hervor, der aufblüht und Frucht bringt. Zuerst kommt der Schößling aus dem Stumpf oder der Wurzel hervor (יצא), dann sproßt er (פרח) und bringt Frucht (פרה). Wir lesen am besten יִפְרַח (vgl. LXX u. a.); freilich sagt auch יִפְרַח nicht dasselbe wie יצא, aber יפרה entfernt sich doch etwas weit vom synonymen Sinn. Die vorstehende Erklärung setzt voraus, daß Reis und Schößling parallel sind und dasselbe bedeuten. Allerdings sind manche Väter wie Tertullian, Leo, Ambrosius und besonders Hieronymus der Ansicht, daß virga (חטר) die Jungfrau Maria und flos (נצר) Christus bezeichne. Die Gründe, welche für die erste obige Erklärung sprechen, siehe bei Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den Propheten I 234 f. Wurzeln = Wurzelstumpf; das Suff. = seine geht auf Jesse zurück. „Aus seiner Wurzel" bildet mit נצר einen Ausdruck. Der Prophet läßt den Schößling nicht aus David, sondern aus Jesse emporwachsen, um anzudeuten, daß er wie David aus Jesse stammen, also ein zweiter David sein werde. Knabenbauer findet, wohl mit Recht, in Jesse zugleich einen Hinweis auf Bethlehem, indem er Mich 5, 2 heranzieht. Die

konkrete Darstellungsweise hier und im folgenden, die bereits bekannten Weissagungen Kap. 7 und 9, sowie der gleichzeitige Spruch des Michäas (5, 1 ff.) lassen uns mit Bestimmtheit erkennen, daß der Prophet an den Messias der Zukunft denkt. 2 V. 1 gibt die äußere Abstammung an, V. 2 fügt die innere Ausrüstung hinzu. Gleichwie der Geist des Moses auf den 70 Ältesten (Nm 10, 25) und der Geist des Elias auf Elisäus (4 Rg 2, 15) ruhte (נוּחַ עַל), so wird auf dem Sproß Jesses der Geist Jahves sich dauernd niederlassen (beachte den Ton in ונחה und vgl. die Erklärung von Delitzsch in dessen Kommentar). Der Geist Jahves ist das Zentrum der Kraftfülle, das noch drei Paar geistvoller Kräfte umrahmen, gleichwie der Schaft des siebenarmigen Leuchters den Hauptlichtarm bildet, der von noch sechs andern Lichtarmen, die von ihm ausgehen, umringt ist. חָכְמָה ist die Gabe, die Dinge in ihrem Wesen und wahren Wert zu erkennen. בִּינָה ist die Fähigkeit der Unterscheidung des Guten vom Bösen, des Wahren und Nützlichen vom Falschen und Schädlichen. עֵצָה ist das Vermögen, in den einzelnen schwierigen Verhältnissen das Rechte und Zweckentsprechende zu treffen und anzugeben (vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ 9, 5). גְּבוּרָה ist die Kraft und Entschiedenheit, das als weise und ratsam Erkannte in Ausführung zu bringen (vgl. אֵל גִּבּוֹר 9, 5). דַּעַת sc. יהוה hebt die innige Beziehung der Weisheit und Einsicht zu Gott hervor. וְרָאַת יְהוָה endlich, die Grundlage der sieben Kräfte Prv 1, 7, bindet den Willen an die Gebote und Forderungen Gottes. Wenn dem Messias der Geist des Herrn in dieser siebenfachen Form mitgeteilt wird, so liegt darin der Gedanke ausgesprochen, daß alle Gaben des Verstandes und des Willens in ihm verborgen sein werden. Auf dieser Stelle haben die Theologen die Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes aufgebaut. In der Vulg. ist nämlich יראת יהוה am Ende von V. 2 mit spiritus pietatis übersetzt, und dieser erscheint als sechste Gabe. Die siebte Gabe folgt in V. 3a: et replebit eum spiritus timoris domini. Die Reformatoren betonten demgegenüber, daß im hebr. Text die siebte Gabe fehle, daß also der ganze theologische Aufbau zusammenfalle. Darauf ist zu erwidern: 1. Auch wenn man die letzte Gabe in V. 3a fallen läßt, bleibt die Siebenzahl gesichert, da Geist Jahves mitzuzählen ist. Aber die reale Unterscheidung der sieben Gaben des Hl. Geistes läßt sich auf den hebräischen Text nicht stützen, weil die erste רוח יהוה Träger aller רוחות ist. 2. V. 3a hat eine verschiedene Auffassung gefunden: a) LXX Vulg. lasen wohl וְהֵרִיחוֹ = perf. hiph. von רוח, welches inspirare bedeutet. Man müßte diese hebr. Vorlage vielleicht übersetzen: und er (Jahve) wird ihn anhauchen mit (ב) der Furcht Jahves. Wenn diese Übersetzung richtig ist, dann wird in V. 3a

ein siebter Geist genannt; dann ist auch verständlich, daß LXX und Vulg. das zweimalige יראת יהוה bald mit pietas bald mit timor wiedergeben, um die Siebenzahl deutlich herauszuheben. Mir scheint aber die obige Übersetzung aus dem Hebr. (וְהַרִיחוֹ) zweifelhaft zu sein, da man statt ב den Akkusativ erwartete. Es ist auch unwahrscheinlich, daß Isaias mit einem Worte zwei Begriffe wiedergab. b) Heute liest man mit MT וְהַרִיחוֹ und deutet dies als inf. hiph. mit suff. in der Bedeutung: etwas mit Behagen (ב) anriechen = Wohlgefallen haben an; daher die Übersetzung: und sein Wohlgefallen haben ist an der Furcht des Herrn, d. h. er hat sein Wohlgefallen an der Furcht des Herrn, die er bei andern findet. Dann ist V. 3a kein Geist genannt, der den in V. 2 aufgezählten koordiniert wäre, sondern das Wohlgefallen an der Furcht des Herrn ist ebenso wie das unparteiische Richten Wirkung des mitgeteilten göttlichen Geistes. Ob aber ein solcher Gedanke hier erwartet wird? c) Die Lesung: וְהָנִיחַ בּוֹ יִרְאַת יְהוָה (und er wird auf ihm ruhen lassen die Furcht Jahves) hebt auch nicht die Textbedenken, denn הניח ב (= ruhen lassen auf) ist singulär. d) Bickel wird wohl recht haben, wenn er 3a als Variante zu V. 2 ansieht. Wellesz (OrLz VII 338) läßt den Satz durch Dittographie und aus einer Randbemerkung entstanden sein. In V. 3 werden die Folgen des göttlichen Geistes angegeben. Weil der Geist Jahves auf ihm ruht und in ihm wirkt, so wird er beim Rechtsprechen von ihm gelenkt. Er ist nicht auf den Schein angewiesen. Nicht nach dem flüchtigen Eindruck, den Gestalt und Rede des Klägers oder Angeklagten und ihrer Sippe auf Augen und Ohren machen, wird die Entscheidung getroffen. Nicht Augenschein und Redeklang sind die Norm (ל) des Urteils. Wer Jahves Geist hat, dringt tiefer ein. V. 4 gibt positiv die Norm (ב) seines Richtens an: Recht (מִישׁוֹר) und Gerechtigkeit (צדק). Die Befolgung dieser Norm führt dazu, daß er den Geringen und Elenden des Landes zu ihrem Rechte verhilft, während er die Gewalttätigen und Frevler verurteilt und die Strafe an ihnen vollzieht. דַּל ist der physisch Arme, Geringe; עָנָו (עֲנָוִים, עֲנָוֵי) = der Gott Unterwürfige, Demütige ist nicht ganz parallel dazu. Manche verlangen einen genauen Parallelismus und lesen entweder עָנִי (עָנִי = gedrückt, elend, arm) oder fassen עֲנָוֵי in diesem Sinne (vgl. E. König, Lex.). ארץ (Land) paßt nicht zu dem parallelen רשׁע. Wenn ein dem Propheten vorschwebendes רשׁעי ארץ sich ihm in ארץ und רשׁע zerteilt hätte (Kittel), so sollte man glauben, er habe zuerst רשׁע und dann ארץ geschrieben. Wahrscheinlich ist ארץ aus עָרִץ (gewalttätig) durch Fehler entstanden. An den Antichrist, auf den der Apostel 2 Thess 2, 8 רשׁע deutet, denkt der Prophet noch nicht. V. 5 voll-

endet die Schilderung der Eigenschaften des Richterkönigs aus Jesses Stamm. Der Gürtel schmückt den Menschen, erleichtert ihm durch Schürzung der Kleider die Tätigkeit und ist aufs engste mit ihm verbunden (Knabenbauer). In diesem dreifachen Verhältnis stehen Gerechtigkeit und Treue (אמונה = Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue) zum Messias. Sie bilden seinen königlichen Schmuck, befähigen ihn zu einer gesegneten Regierung und sind mit seiner Person allezeit und bei jeder Tätigkeit verbunden. Das doppelte אזר geben die Versionen durch zwei Wörter wieder, deshalb ist vielleicht das eine Mal חֲגוֹר zu lesen. 6—9 Folge der gerechten Regierung ist Herrschaft des Friedens, der auch auf die Tierwelt übergreift (V. 6—8), und Verbreitung von Gotteserkenntnis (und Gottesfurcht V. 2), die der Sünde und Bosheit ein Ende machen (V. 9) 6 Die Haus- und wilden Tiere verkehren friedlich miteinander, weil die letzteren ihre Raubnatur abgelegt haben. גור = zu Gast sein, wohnen. Die zweite Hälfte von V. 6 bleibt unverändert; zu den drei Subjekten ist יחדו Prädikat; statt מריא ein רעים oder יברא (= essen) zu lesen, ist nicht begründet, da schon LXX ταῦρος hat; ihr βοσκηθήσονται ist erklärend hinzugefügt ohne zu passen, da das gemeinschaftliche unterschiedslose Fressen erst in der folgenden Zeile hervorgehoben wird. בם ist nicht Objekt zu נהג, sondern = (Treiber) bei ihnen (vgl. E. König, Lex.). 7 Die Ernährungsunterschiede der zahmen und wilden Tiere sind geschwunden. Zu תִּרְעֶינָה ein zweites יִחְדָּו wirklich oder virtuell zu ergänzen, ist unnötig, da der Ton auf „weiden, auf die Weide gehen“ liegt. Aus demselben Grund ist auch תִּתְרָעֶינָה (= sich befreunden, vgl. רֵעַ = Freund und Prv 22, 24) nicht empfehlenswert. Der Löwe geht in den Stall wie das Rind und läßt sich dort mit Stroh füttern. V. 7c bildet mit 8a ein Distichon; der parallele Gedanke mag darin liegen, daß der Löwe im Stall der Haustiere lagert, und das Loch der Natter eine friedliche Lagerstätte geworden ist. 8 Die Lagerstätten der giftigen Tiere und diese selbst werden von den Kindern zum Spielen benutzt. שעע pilp. = sich vergnügen. Ob מְאוּרָה wie חֹר (Loch, vgl. 42, 22) die Höhle des Basilisken (vgl. LXX SVu) bezeichnet, ist zweifelhaft; vielleicht ist darunter der kronenartige weiße Fleck auf dem Kopf des Basilisken zu verstehen (vgl. E. König, Lex.); andere denken an das leuchtende, feurige Auge des Basilisken, das dem Kinde auffällt und es zum Handausstrecken veranlaßt. הָדָה mit Akkus. יד und על = die Hand hinstrecken nach. 9 Wer ist Subjekt von יָרֵעוּ und יַשְׁחִיתוּ? Das hängt von der Auffassung des ganzes Abschnittes V. 6 ff. ab. 1. Einige Exegeten halten an der buchstäblichen Auffassung der Chiliasten fest. Erst durch die Sünde sei das Blutgierige und sich

Befeindende in die Tierwelt hineingekommen. Durch die Entfaltung des Messiasreiches werde es auch wieder verschwinden. Solchen Anschauungen gegenüber betont Thomas von Aquin (S. I q. 69 a. 2 ad 2) den Satz, daß durch die Sünde die Natur der Dinge nicht verändert worden ist, daß also die fleischfressenden Tiere auch schon vor dem Sündenfall Fleischfresser waren. Manche haben die Ansicht aufgestellt, daß diese Umwandlung der Tiere erst jenseits der zweiten Ankunft Christi nach dem Weltgericht auf der neuen Erde stattfinden werde. Auch das ist höchst unwahrscheinlich, weil Säugling, Entwöhnter, Hirt, Strohfresser usw. in die Ordnung der neuen Erde nicht hineinpassen (vgl. Knabenbauer, Kommentar 181 A. 1). 2. Viele verstehen die Schilderung im uneigentlichen Sinne. Unter dem Bilde der früher raubgierigen und jetzt friedlichen Tiere werde die innere Umwandlung der lasterhaften zu tugendsamen Menschen vorgeführt. Wenn aber die Tiere Figuren sind für die verschiedenen Menschenklassen, wenn Lamm, Schaf und Kalb die Frommen bezeichnen, warum erscheint plötzlich ein wirklicher Mensch, ein Knabe, um sie vor sich herzutreiben? 3. Am einfachsten wird es sein anzunehmen, daß hier eine Idee in packender Wirklichkeit vorgeführt wird. Diese Idee ist: der Friede des Messiasreiches, eine Erde, auf der für das Wilde und Schädliche kein Platz mehr ist. Sie wird dargestellt durch ein Gemälde aus dem Tierleben. Dieses Gemälde ist nicht reine poetische Phantasie, weil durch die Erlösung Weihe und Verklärung auch auf die unter dem Fluche der Sünde seufzende Natur überfließen wird. Es ist aber auch nicht objektive Wahrheit, weil die Natur der Tiere durch die Sünde nicht verändert ist und also durch die Erlösung nicht in den ursprünglichen Zustand zurückverwandelt werden kann. — Wenn aber die Tiere in V. 6—8 weder zukünftige tierische Wirklichkeit darstellen wollen, noch wie in der Fabel Figuren bestimmter Menschen sind, sondern den Zweck haben, den Frieden auf der von Menschen bewohnten Erde zu versinnbilden, so kann der Prophet in V. 9 das sinnbildliche Subjekt (Tiere) aufgeben und mit eigentlichen Worten sagen, wie sich der Friede in und bei den Menschen darstellen werde. Wie mir scheint, hat der Prophet die Tiere als sinnbildliches Subjekt in V. 9 nicht beibehalten wollen. Zwar könnten יָרֵעוּ und יְשָׁחִיתוּ Prädikate zu Tiersubjekten sein (vgl. Delitzsch), aber der begründende Satz 9b (Gotteserkenntnis) paßt nur zu eigentlichen Menschen als Subjekten. Der spätere Vers 65, 25 entscheidet nicht gegen unsere Auslegung. Die 3. plur. der beiden Verba = man; noch besser ist die passivische Wiedergabe: nichts . . . geschieht. יַשְׁחִית ist ebenso wie יָרֵעַ ethisch zu verstehen: Bos-

haftes und Schlechtes geschieht nicht, sondern auf dem hl. Berge herrscht Heiligkeit infolge der Gotteserkenntnis. Auf meinem Berge: Jahve spricht; das ist auffällig, da seit V. 1 der Prophet redet; Duhm schließt daraus, daß unser Vers aus 65, 25 (Tritojesaja), wo das Suff. der 1. P. passe, entlehnt sei; aber plötzliche Übergänge aus der 3. in die 1. Person kommen auch sonst vor. Mein hl. Berg ist der Berg Sion; durch Hinzufügung von כל wird der Bereich von Sion als des Zentrums des Reiches über die Stadtgrenzen hinausgehoben und auf das ganze Reich des Messias ausgedehnt, so daß Berg inhaltlich nichts anderes als Bergland bezeichnet. Darnach ist der Umfang von ארץ in V. b zu bestimmen; es bedeutet nicht die Erde, sondern das Land des messianischen Königs aus dem Stamm Jesse. Der Grund, warum nichts Boshaftes und Schlechtes geschieht, liegt in der Heiligkeit wirkenden Gotteserkenntnis, wovon das Land voll ist. מָלְאָה ist perf. proph., häufig nach כי. דֵּעָה, Nebenform des inf. constr. mit verbaler Rektionskraft, steht im Akkus. nach einem Verbum des Vollseins. ל vor ים dient zur Einführung des dem Partizip vorangehenden Objektes. מְכַסִּים, attrib. Partizip ohne Artikel, weil durch לים vom zugehörigen determinierten Substantiv getrennt. Wenn der Vergleich formell genau durchgeführt wäre, so würde zu lesen sein: wie Meeresgrund vom Wasser bedeckt ist; aber die Aufmerksamkeit ist auf den Vergleichungspunkt gerichtet, d. h. auf die der Gotteserkenntnis gleiche Wasserfülle, daher כמים und nicht כים. **10—16** Das Messiasreich wird nach außen eine glänzende Stellung einnehmen. Den Sproß Jesses suchen die Völker auf und verherrlichen ihn. Die Israeliten und Judäer werden aus der Diaspora in die Heimat zurückgebracht. Das innerlich und äußerlich geeinte Reich wird die alten Feinde überwinden und die getrennten Glieder mit sich wieder vereinen. **10** שֹׁרֶשׁ (vgl. 53, 2) ist nicht wie V. 1 (plur.) der Wurzelstamm, sondern der aus dem Stumpf geschossene und zum Baum emporgewachsene Sprößling, der als (ל) Panier (vgl. 5, 26) für Völker dasteht; an ihn wenden sich die Heiden um Rat und Hilfe (vgl. 2, 3), so daß seine Wohnstätte als Residenz eines hochgeehrten Königs und als Sammelpunkt der Völker von Glanz und Herrlichkeit widerstrahlt. שרש, das absolut voransteht, wird durch אליו wieder aufgenommen. גֵּם: wie das Panier Sammelpunkt für die Krieger, so ist der Messias Anziehungspunkt für die Völker. Zu דָּרַשׁ אֶל vgl. Ges.[26] § 119gg. Die Übersetzung von מְנוּחָה = Wohnsitz mit sepulchrum (Vulg.) wird verständlich, wenn wir beachten, daß die alten Ausleger גם auf das Kreuz deuteten. **11** יוֹסִיף יָדוֹ wird gewöhnlich als Brachylogie erklärt, so daß vor יָדוֹ ein לִשְׁלוֹחַ (ausstrecken) übergangen ist: der Herr streckt wiederum

zum zweitenmal seine Hand aus; das ist möglich. Es ist aber leichter, statt שֵׁנִית zu lesen שָׁאֵת inf. von נָשָׂא (vgl. 49, 22): er streckt wiederum seine Hand aus; שָׁאֵת ist Akkus. des Inf. wie oft bei הוֹסִיף. Ob nun zu „wiederum“ noch „zum zweitenmal“ hinzukommt oder nicht, jedenfalls hat das erste Handausstrecken stattgefunden, da Jahve die Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft loskaufte (10, 26). קָנָה = freikaufen, befreien. Vom Rest des Volkes ist formell oder bloß inhaltlich auch 4, 2; 28, 6; 6, 13; 10, 20—23; 37, 31. 32 die Rede, doch in verschiedener Weise. Denn hier ist nicht der im Lande Israel nach dem Gericht übriggebliebene Rest gemeint, sondern der Rest des Volkes, der aus der Verbannung oder Zerstreuung in Assur, Ägypten usw. übrig geblieben ist. מֵאַשּׁוּר gehört zu יָשָׁאֵר, und der Relativsatz erklärt שְׁאָר. Als Länder des Restes werden zunächst Assur und Ägypten genannt. Assur ist das Land, in das seit 734 Bewohner des Nordreiches deportiert wurden (4 Rg 15, 29). מִצְרַיִם (= Unterägypten mit der Hauptstadt Memphis) erscheint neben Assur auch Os 11, 11 (8, 13) und Zach 10, 10 als Land, aus dem eine zweite Erlösung stattfinden soll (vgl. E. König, Einleitung 371). Die Nennung dieser beiden Länder spricht in keiner Weise für nichtjesajanischen Ursprung. Ob die beiden letzten Zeilen echt sind, mag zweifelhaft sein. Wenn auch die aufgezählten Namen dem Propheten bekannt sein konnten, so ist doch von einer Gola oder Diaspora in diesen Ländern zur Zeit des Propheten nichts bekannt. Pathros (vgl. Gn 10, 14; Jer 44, 1. 15; Ez 30, 14) ist Oberägypten mit der Hauptstadt Theben. An dieses schließt sich nach Süden hin Äthiopien oder Kusch mit der Hauptstadt Napata an; zur Zeit unseres Propheten (von 715 ab) herrschte in Ägypten die 25. äthiopische Dynastie (vgl. zu 18, 1 und 37, 9). Elam mit der Hauptstadt Susa beherrschte in der ältesten Zeit Babylon (Gn 14, 1. 9), kämpfte in der späteren Zeit, also zur Zeit der assyrischen Könige Tiglatpileser, Sargon, Sennacherib, auf seiten Babylons gegen Assur und wurde von Assurbanipal unterworfen (Esr 4, 9). Sinear ist Babylonien (Gn 10, 10). Hamath, neben Damaskus der bedeutendste Staat Syriens, war seit 720 assyrische Provinz (10, 9). אִיִּים = die Inseln und Küsten des Mittelmeeres; es scheint ausgeschlossen zu sein, daß Isaias diese als Exilsorte gekannt oder in Aussicht genommen hat. Doch ist zu beachten, daß die Phönizier nach Jo 4, 6 (Zeit?) Judäer und Jerusalemer an die Jonier verkauft haben. 12 In V. 10 ist der Wurzelsproß Jesses das Panier, das die Heiden sehen und aufsuchen werden. Hier soll das Panier die Heiden veranlassen, die Juden ihres Landes freizugeben oder herbeizuführen (49, 22). Ob das Panier wiederum wie in V. 10 der Wurzelsproß Jesses ist, oder etwa ein Wink mit

der Hand oder ein Signal mit der Fahne, ist nicht zu erkennen; letzteres offenbar 49, 22. נִדְחֵי ist nicht niph. נָדַח (vgl. 16, 3. 4) mit ausgelassenem Dagesch, sondern niph. von דָּחָה (vgl. E. König, Lex.). נְפֻצוֹת statt נְפֹצוֹת ist part. niph. von פוּץ; die Weiber sind genannt, weil sie einen großen Teil der Gefangenen bildeten; zur Zerstreuung der Judäer vgl. 6, 12. Wegen des Ausdrucks „von den vier Säumen der Erde“ muß der Prophet an eine sehr ausgedehnte Zerstreuung gedacht haben. 13 An V. 11. 12 könnten sich die Verse 15. 16 als Fortsetzung anschließen; V. 13. 14, die den Zusammenhang unterbrechen, könnten auf V. 16 folgen. Die beiden Distichen in V. 13 drücken in doppelter Form den Gedanken aus, daß die unheilvolle Spaltung, die solange zwischen Nord und Süd geherrscht hat, im Friedensreich des Messias beseitigt sein wird. Ephraim ist einmal Objekt zu קִנְאַת und einmal Subjekt des Verbums; ebenso verhält sich Juda zu Feinde bzw. befehden. Marti gibt als Inhalt an: die Feindschaft der Völker gegen Ephraim und Juda hat ein Ende, und die gegenseitige Befehdung dieser beiden Stämme hört auf. Aber V. a kann diesen Sinn nicht haben, denn nach V. 14 besteht der Gegensatz zwischen Ephraim-Juda und den Völkern fort, und schon der Name Ephraim spricht dafür, daß der Prophet an ein Verhältnis Ephraims zu Juda und nicht zu fremden Völkern denkt. קנא pi. mit את = neidisch sein in bezug auf. צרר = befeinden: imperf. יָצֹר, part. צֹרֵר. 14 Ephraim und Juda werden nicht gespalten sein, sondern (ו) innerlich geeint werden sie nach außen Erfolg haben. Die hier genannten Feinde sind dieselben, welche auch David bekämpfte und besiegte. Neu sind die Söhne des Ostens (vgl. Idc 6, 3; 7, 12; 8, 10; Jer 49, 28; Ez 25, 4) d. i. die räuberischen Araberstämme im Südosten, die ihrer eigenen Art entsprechend ausgeplündert werden. עוף = fliegen d. i. sich gleich einem Raubvogel auf etwas stürzen. כָּתֵף = Schulter; das vom Gebirge Israels zum Meer abfallende Land der Philister wird Schulter, Bergrücken, Abhang genannt; כָּתֵף ist also geographischer Name; warum nicht stat. constr. כִּתְפַּת vokalisiert ist, vgl. E. König, Lex. u. 3 § 285h. מִשְׁלוֹחַ יָדָם = Objekt ihrer Handausstreckung d. i. ihr Besitz. מִשְׁמַעַת = Hörtätigkeit, Gehorsam; hier abstr. pro concr. = Untertanenschaft = Hörige. V. 15 greift auf V. 11. 12 zurück, beschränkt sich aber auf Aussagen über Assur und Ägypten. Das spricht für die obige Vermutung, daß nur diese beiden Namen in V. 11 echt seien. Beim (zweiten) Auszug aus Ägypten und Assur wird Jahve die Wunder des ersten wiederholen. Er wird die Meer- und Fluß-Hindernisse, die sich den Rückkehrenden auf dem Marsche entgegenstellen, beseitigen. Statt החרים (mit dem Banne belegen, der Vernichtung weihen) ist wahrscheinlich — vgl.

LXX ἐρημωσει — zu lesen הֶחֱרִיב = austrocknen. Die ägyptische Meereszunge ist die oberste Spitze des Roten Meeres, welches Ägypten und die Sinaihalbinsel trennt. An ihr wird Jahve das Wunder Ex 14, 21 erneuern. Ähnliches wird er am Euphrat (הַנָּהָר = der Strom 8, 7) tun. Zweifelhaft ist בְּעֲנָם רוּחוֹ = durch die Glut seines Hauches; das paßt wohl zu הֶחֱרִיב = austrocknen, aber nicht zu יָדוֹ יָנִיף = die Hand schwingen; בְּעֲנָם = בְּעָנָם. Wollte man, von GSV ausgehend, בְּעֹצֶם (mit der Stärke seines Hauches) lesen, so würde auch dies kaum zu הֵנִיף und הִכָּה (schlagen) passen. Deshalb mag בְּעֲנָם רוּחוֹ versetzte Randglosse zu הֶחֱרִיב sein auf Grund von Ex 14, 21 und 15, 8 (Marti). Geers in AmJsemL XXXIV, 132 deutet בעים adverbiell von בעה = über das Maß hinaus, mächtig. Mit seiner Hand, die der Herr wider den Euphrat schwingt, zerschlägt er ihn (vgl. 4 Rg 2, 14) zu (לְ) sieben d. h. vielen seichten Bächen und läßt die Verbannten, die nicht einmal die Sandalen abzulegen brauchen, ohne Mühe und Gefahr hindurchschreiten. **16** Eine gebahnte Straße wird von Assur nach Israel führen, auf der sie ungehindert in die Heimat zurückkehren können. מְסִלָּה = aufgeschütteter Weg 19, 23; 40, 3; vgl. 35, 8 und 49, 11. Der Prophet spricht nur noch von der Rückkehr aus Assur. Wenn Isaias den Vers schrieb, so ist das verständlich, denn Sargon hatte die gesamte Bevölkerung des Nordreiches nach Assur deportiert, und das war noch frisch im Gedächtnis. Die ägyptische Diaspora aber, wenn es eine solche überhaupt schon gab, konnte nicht zahlreich sein.

Zu 11, 1—16. Wer die Echtheit von 9, 1—6 anerkennt, wird 11, 1—9 nicht verwerfen. Condamin verteidigt mit Recht V. 9 gegen Duhm. Der Vers ist als Abschluß der Strophe notwendig. Ein Gegensatz zwischen V. 9 und 4 ist nur vorhanden, wenn das Ideale der Schilderung verkannt wird. Übrigens folgt V. 9 der Tätigkeit des Messias in V. 4. Es ist nicht wahrscheinlich, daß 11, 1—9 viel später als 9, 1—6 abgefaßt ist, vielmehr empfiehlt sich die Annahme, daß der Prophet das Bild von Immanuel (7, 14; 8, 8. 10; 9, 1 ff.; 11, 1 ff.) in einem kurzen Zeitraum vollständig gezeichnet hat. — Am meisten angefochten ist der Abschnitt 11, 10—16. Die politische Lage zur Zeit der Abfassung (zwei Hauptmächte) ist die der assyrischen Periode, wie aus 11, 11. 16 hervorgeht; auch Os 11, 11 (vgl. 9, 13) setzt eine Deportation nach Assur und Ägypten voraus; Zach 10, 8 ff. geht vielleicht zeitlich Js 11 voraus. V. 13 beschreibt das Verhältnis von Ephraim und Juda wie 9, 20. Außerdem erinnert 11, 15. 16 an 19, 5. 23. Es wird auch anerkannt, daß der Abschnitt mehrere echtjesajanische Ausdrücke enthält (vgl. Cheyne 60). Auffällig für die Zeit des Isaias ist der

Umfang der Verbannungsorte V. 11. Aber die dritte Zeile (von מִפַּתְרוֹס an) kann als Glosse angesehen werden. Es bleibt dann noch „von den vier Säumen der Erde“. Wer kann beweisen, daß dieser allgemeine Ausdruck im Munde des Isaias unmöglich ist? Daß die Heiden den Sion aufsuchen, um sich vom Messias belehren zu lassen (V. 10), ist ohne die persönliche Wendung auch 2, 2 ff. (vgl. 16, 4. 5; 18, 7; 19, 18—25; 23, 18) ausgesprochen. V. 11 soll beweisen, daß eine erste Rückkehr aus dem Exil bereits hinter dem Verf. liegt. Statt שִׁנִית ist wahrscheinlich (vgl. 49, 22) שֵׁאת zu lesen. Die erste Befreiung, die יוֹסִיף andeutet, ist die aus Ägypten durch Moses, denn das Objekt der zweiten Befreiung (Rest seines Volkes) braucht nicht bei der ersten Befreiung zurückgeblieben zu sein. Die Idee vom Rest, die sich findet 6, 13; 37, 31 f.; 10, 20—22 und hier wohl nur die im Lande Israel Gebliebenen umfaßt, kann Isaias selbst auf den Rest, der im Exil erhalten bleibt, erweitert haben. In dem Erheben des Paniers (V. 12) eine Nachahmung von 49, 22 zu sehen, liegt kein Grund vor, zumal 5, 26 voraufgeht. Der Krieg, den Israel gegen die benachbarten heidnischen Reiche führen wird, widerstreitet nicht V. 10, da nur ein Rest der Heiden, der dem Gericht entronnen ist und sich bekehrt hat, Jahve aufsuchen wird. Der von V. 9 ab wechselnde Rhythmus ist kein sicheres Argument für spätere Abfassung (vgl. Condamin 97).

c) Lobgesang des erlösten Volkes 12, 1—6.

12, 1 Und du wirst sprechen an jenem Tage:
Ich preise dich, Jahve, denn als du zürntest auf mich,
wandte sich *dein Zorn* und du tröstetest *mich.*
2 Siehe da, der Gott meines Heiles,
ich bin voll Vertrauen und fürchte mich nicht.
Denn meine Stärke und [mein] Lobgesang ist ( ) Jahve,
und er ward mir zum Heile.

3 Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Wonne
aus den Quellen des Heiles.
4 Und ihr werdet sprechen an jenem Tage:
Preiset Jahve, rufet seinen Namen an,
(macht unter den Völkern seine Taten kund,)
verkündigt, daß erhaben ist sein Name.
5 Singet Jahve, denn er hat Großes vollführt,
das werde kund auf der ganzen Erde!
6 Jauchzet und jubelt, ihr Bewohner Sions,
denn groß ist unter euch der Heilige Israels!

Kap. 12 besteht aus zwei Liedern, die eingeleitet sind durch V. 1a und V. 3. 4a. Es sind Danklieder, die dem Volk der Zukunft, das wie Israel am Roten Meer aus der Knechtschaft befreit ist, in den Mund gelegt sind.

1 In וְאָמַרְתָּ (vgl. 14, 4; 25, 9; 27, 2) ist das gerettete Volk der messianischen Zeit angeredet. Es spricht in der Einzahl: ich preise dich oder danke dir. Den Grund des Lobpreises leitet כִּי ein; die beiden Verba אָנַפְתָּ und יָשָׁב sind nebengeordnet, während logisch das erstere untergeordnet ist (vgl. 5, 4), daher: denn, als du zürntest, wandte sich usw. יָשָׁב ist entweder imperf. consec. mit dichterischer Übergehung des ו statt וַיָּשָׁב oder י in יָשָׁב ist durch Dittographie entstanden, so daß שָׁב ursprünglich ist. Das letzte Verbum (und du tröstetest mich) wird am besten konsekutiv verbunden (וַתְּ). 2 אֵל scheint wegen des Darga als st. c. aufgefaßt zu sein; zum Ausdruck vgl. Ps 88, 2, wo freilich der Text unsicher ist, und Ps 27, 9 (יִשְׁעִי). Das Vertrauen wird begründet durch ein Zitat aus Ex 15, 2a. Wegen עָזִּי ist auch wohl זמרת mit suff. zu versehen, zumal das י in scriptio continua nur einmal geschrieben sein konnte. Eins von den beiden יה יהוה wird zu tilgen sein (vgl. LXX und Kittel BH); welches von beiden? 3 In וּשְׁאַבְתֶּם und וַאֲמַרְתֶּם ist wiederum das befreite Volk angeredet, aber im Plural, und dem entspricht der Plural im Danklied. Nach V. 2 ist das Volk im Besitz Jahves d. i. des Heiles. Das Heil aber ist kein verborgener Schatz, sondern Quellen brechen aus ihm hervor, welche die Heilsgaben wie Wasser hervorsprudeln lassen. Wasser ist also nicht etwa eine Spende, die bei Erneuerung der Wüstenwunder (vgl. 11, 15. 16) dem erlösten Volk auf dem Heimwege geschenkt wird (vgl. 41, 18), sondern wie 55, 1 Bild für die Segensgüter, wie ja auch Jahve vom Propheten Jeremias (2, 13; 7, 13; vgl. Ps 36, 10) als Quelle lebendigen Wassers gefeiert wird. מַעְיְנֵי ist plur. constr. mit lockerm Silbenschluß von מַעְיָן, sonst מַעְיְנֵי. 4 Die Fortsetzung der Einleitung (V. 3) in V. 4a entspricht genau der von V. 1a. Auf die Anrede folgt das Danklied, worin die Befreiten des Volkes sich auffordern, nicht bloß selbst Gott zu preisen und zu danken, sondern auch seine Großtaten unter den Heiden kundzutun. הוֹדוּ bis עֲלִילֹתָיו findet sich auch Ps 115, 1 (1 Par 16, 8; Ps. 9, 12); das typisch Psalmenartige spricht für Entlehnung. קרא בשם = den Namen Jahves oder Jahve anrufen, nicht = ausrufen (Delitzsch, Kittel). Man erwartet in V. 4 kein Tristichon, sondern ein Distichon wie in V. 5. 6. Zu נִשְׂגָּב שְׁמוֹ vgl. Ps 148, 13. הַזְכִּיר = erwähnen, besonders: preisend erwähnen. 5 זַמְּרוּ bis עָשָׂה erinnert an Ex 15, 1. גְּאוּת = Hoheit und (abstr. pr. concr.) Hohes. Pual מְיֻדָּעַת K und hoph. מוּדַעַת Q ist gerundivisch = nuntiandum; der

Nominalsatz ist Wunschsatz mit ausgefallenem Jussiv יְהִי. 6 צָהַל aufjauchzen wie 24, 14; 54, 1; anders 10, 30. יוֹשֶׁבֶת = Bewohnerschaft Mich 1, 11.

Die doppelte Einleitung mit den anschließenden zwei Liedern könnte für Nichteinheitlichkeit von Kap. 12 geltend gemacht werden, aber die enge Verknüpfung von V. 2 und 3 spricht dagegen.

Kap. 12 hat drei Stellen, die auch anderswo begegnen: 12, 2b = Ex 15, 2a; 12, 4b. c = Ps 105, 1; 12, 4d (teilweise) = Ps 148, 13. Sicher ist Ex 15, 2 die Vorlage für 12, 2 gewesen. Ob aber Ex 15, 2 jünger ist (Duhm) als Isaias? Daß 12, 4 aus Ps 105, 1 stammt, ist zum mindesten wahrscheinlich. Auch wenn Ps 105, wie 1 Par 16, 7 zu sagen scheint, aus davidischer Zeit herrührt, ist die Annahme einer Entlehnung durch Isaias nicht gerade leicht. Wenn aber Ps 105, wie die Neueren behaupten, nachexilisch ist, kann Isaias nicht Verfasser von Kap. 12 sein. Ob der Lieddichter auch V. 4c aus Ps 105 entlehnt hat? Bickel vermutet, daß ein späterer Leser diesen Stichos in das fertige Lied aus Ps 105 nachgetragen hat. Das ist deshalb nicht unwahrscheinlich, weil, wenn das störende Tristichon verschwindet, auch das zweite Lied drei Distichen hat. Die Entlehnung von 12, 4d aus Ps 148, 13 scheint mir nicht sicher zu sein, weil der Ausdruck auf Js 2, 11. 17; 33, 5 zurückgehen kann. Gegen Isaias als Verfasser wird geltend gemacht der Umstand, daß nur in Kap. 24—27 und 40 ff. Weissagungen in Lieder auslaufen, und endlich das Vorkommen von Ausdrücken, die sonst bei Isaias nicht gebräuchlich sind: אָנַף, קָרָא בְשֵׁם, עֲלִילֹת, מְיֻדַּעַת.

II. Weissagungen über einzelne Völker und die ganze Völkerwelt Kap. 13—27.

A) Weissagungen über einzelne Völker Kap. 13—23.

1. Ausspruch über Babel 13, 1—14, 23.

a) Das Gericht über Babel 13, 1—22.

1 Spruch über Babel, den Jesajahu, der Sohn des Amoz, im Gesicht empfing.

2 Auf kahlem Berge stellet auf ein Panier,
rufet ihnen laut zu,
Winket mit der Hand, daß sie einziehen
in die Tore der Tyrannen!

3 Ich habe entboten zur Vollstreckung meines Zornes
meine Geweihten
und gerufen meine Helden ( ),
meine hochgemut Frohlockenden.

4 *Horch! ein Getümmel auf den Bergen,*
wie von vielem Volk.
Horch! ein Brausen von Königreichen,
von versammelten Nationen.
Jahve der Heerscharen mustert
das Heer der Schlacht.
5 *Sie kommen aus fernem Lande,*
vom Ende des Himmels,
Jahve und die Werkzeuge seines Grimmes,
um die ganze Erde zu verheeren.

6 *Heulet, denn nahe ist der Tag Jahves,*
wie Überwältigung vom Allgewaltigen kommt er.
7 *Darob werden alle Hände schlaff, . . .*
Und jegliches Menschenherz verzagt,
8 *und sie werden bestürzt sein.*
Krämpfe und Wehen kriegen sie,
wie eine Gebärende beben sie.
Einer starrt den andern an,
Flammengesichter sind ihre Gesichter.
9 *Siehe, der Tag Jahves kommt unbarmherzig,*
mit Grimm und Zornesglut,
Um die Erde zur Einöde zu machen
und die Sünder auf ihr hinwegzutilgen.
10 *Denn die Sterne des Himmels und seine Orione*
werden nicht mehr glänzen lassen ihr Licht.
Es verfinstert sich die Sonne bei ihrem Aufgang,
und der Mond leuchtet nicht mehr ( ).
11 *Und ich suche heim an der Welt [ihre] Bosheit*
und an den Gottlosen ihre Missetat.
Und ich mache still den Stolz der Übermütigen,
und den Hochmut der Gewalttätigen beuge ich.
12 *Ich mache die Sterblichen seltener als Feingold*
und die Menschen als Ophirgold.
13 *Darum erschüttere ich den Himmel,*
und die Erde bewegt sich bebend von ihrer Stelle,
Bei dem Grimme Jahves der Heerscharen
und am Tage seiner Zornesglut.

14 *Und dann gleich gescheuchten Gazellen*
und gleich Schafen, die niemand zusammenhält,
Wenden sie sich ein jeder zu seinem Volke,
und fliehen sie ein jeder in sein Land.
15 *Alle Ergriffenen werden durchbohrt,*
und alle Erhaschten fallen durch's Schwert.

16 Ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen,
ihre Häuser werden geplündert und ihre Weiber geschändet.
17 Siehe, ich reize wider sie auf die Meder,
die des Silbers nicht achten
und an Gold kein Gefallen haben.
18 Und Bogen schmettern Jünglinge hin, . . .
Und der Leibesfrucht erbarmen sie sich nicht,
noch ruht schonend ihr Auge auf den Kindern.
19 Und ergehen wird es Babel [?], der Zierde der Königreiche,
der stolzen Pracht der Chaldäer [?],
Wie es ging, als Gott von Grund aus zerstörte
Sodom und Gomorrha.
20 Nicht wird sie besiedelt auf ewig,
noch bewohnt von Geschlecht zu Geschlecht.
Nicht werden dort Araber zelten,
und Hirten werden dort nicht lagern lassen.
21 Lagern werden dort Wüstentiere,
und ihre Häuser werden angefüllt sein mit Uhus.
Hausen werden dort Strauße,
und Bocksgeister werden dort tanzen.
22 Heulen werden *Wüstenhunde* in ihren Palästen
und Schakale in den Schlössern der Lust.
Es ist nahe daran, daß ihre Zeit kommt,
und ihre Tage werden sich nicht hinziehen.

Neuere Erklärer stimmen darin überein, daß sie ihre Strophen je mit demselben Vers beginnen lassen. Duhm und Marti, welche im Text sieben Lücken (7b, 8a, 16c, 17b, 18b, vor 21b und 21d) annehmen, gewinnen sechs Strophen mit je sieben fünfhebigen Versen, welche die Zäsur nach der dritten Hebung haben. BH hat sechs Strophen und zwar drei mit je sieben und drei mit je sechs Versen. Schlögl zählt sechs Strophen und zwar zwei mit je zehn und vier mit je zwölf Zeilen. Ich folge dieser Einteilung nicht, weil V. 5 und 13 mir zu eng mit dem Vorhergehenden zusammenzuhängen scheinen, teile vielmehr nach dem Sinn ein: V. 2—5, 6—13, 14—22. Grimme nimmt 19 Distichen mit je zwei Fünfhebern an (also im ganzen vier Fünfheber weniger als Duhm). Das läßt sich nur, abgesehen von anderm, durchführen, wenn ועבהלו V. 8 gestrichen wird, und V. 12 entweder Einschub ist, oder ein Fünfheber dazu ergänzt wird; vgl. noch die Verbindung von 4a mit 3. Ich habe es nicht gewagt, die Zeilen gleichhebig zu machen. Unverkennbar hat Kap. 13 viele fünfhebige (3 + 2) Verse, aber nicht alle sind so gebaut. Der Versuch, überall

Fünfheber herzustellen (Marti z. B. tilgt sieben Wörter), hat einigen Erfolg, ist aber noch nicht konsequent durchgeführt, dürfte auch wohl kaum gelingen, da manche Verse z. B. V. 20 widerstreben.

1 מַשָּׂא: von נָשָׂא = Stimme erheben, aussprechen, daher mit בבל als gen. obj. = Ausspruch über Babel; משא nicht = Last onus von נשא = tragen, den Jer 23, 33—40 lehrt, daß diese Deutung von Spöttern beliebt wurde; Hieronymus wollte mit seiner Übersetzung onus wohl den richterlichen Charakter des Gottesspruches betonen. משא steht als Überschrift in Kap. 13—23 zehnmal und 30, 6. Spruch über Babel ist der Weissagung 13. 14 später hinzugefügt, denn zum Verständnis des folgenden ist die Überschrift nicht notwendig, weil die anfängliche Dunkelheit der Darstellung und die allmähliche Aufhellung (V. 2. 17. 19) beabsichtigt ist. Zu dem Relativsatz, der nur hier dem משא angehängt ist, vgl. 1, 1; 2, 1. Weil die ganze Überschrift spätern Ursprungs ist, so braucht sie weder als Beweis für jesajanische Abfassung der Kapitel 13. 14 noch als Beweis für Deutung von Kap. 13. 14 auf Babel (vgl. aber 13, 19; 14, 4) anerkannt zu werden. 2 Jahve spricht, wie V. 3 lehrt. Er gibt Befehle an irgendwelche, die auch im folgenden nicht genannt sind, so daß wir den Imperativ mit „man soll“ umschreiben können. Man soll auf kahlem (נשפה part. niph.) Berge ein Panier aufstellen (5, 26); das Land, in welchem dies geschieht, ist also gebirgig; der Berg ist kahl, damit das Panier, das hier Sammelzeichen für Krieger ist, weithin und deutlich gesehen werden kann. Wenn sie in der Nähe sind, soll man ihnen zurufen; wer unter „ihnen“ zu verstehen, ist nicht gesagt, es sind die Meder, die V. 17 nennt. Man soll die Hand schwingen, aber nicht zum Schlagen wie 11, 15, sondern zum Zeichengeben d. i. winken. וְיָבֹאוּ (Subjekt sind die in להם Gemeinten) ist konsekutiv-final nach dem Imperativ wie oft. Die Herbeigerufenen sollen einziehen in die Tore (פֶּתַח 3, 26) der Tyrannen. Ein Anspielung auf bab-ilu = Gottespforte liegt ohne Zweifel nicht vor, weil נְדִיבִים, das sonst = edel adelig, hier im üblen Sinne wie Job 21, 28 steht = Tyrann. Weil die Aufgebotenen in die Tore einziehen sollen, so muß der Berg mit dem Sammelzeichen in der Nähe der zu besetzenden Stadt gelegen sein. Das paßt nicht auf Babel in der Tiefebene, es sei denn, daß der Verf. in Jerusalem lebte — was bei exilischer Abfassungszeit doch wohl ausgeschlossen ist — und dessen Lage auf Babel übertrug. Die Situation paßt aber zu Ninive. Zum ganzen Vers vgl. Jer 51, 27. 3 אֲנִי (ich selbst) ist Jahve. Erst jetzt erfahren wir, wer den Aufruf V. 2 erlassen, und welchen Zweck er dabei hat. Geweihte Jahves heißen sie, weil zu Beginn von Schlacht und Krieg, die Jahve angeordnet hat, ein Opfer statt-

findet und die Teilnehmer heiligt (vgl. Jer 22, 7; 1 Sm 13, 9; Jer 51, 28); in Soph 1, 7 ist das Opfer nicht Einleitung des Krieges, sondern der Krieg selbst ist das Opfer. צִוָּה mit ל der Person wie 1 Sm 20, 29. גַּם verbindet parallele Sätze. לְאַפִּי gibt den Zweck an: zur Vollstreckung meines Zornes. גאוה = hoher Mut mit עֲלִיזִי = meine hochgemut (vor Kampfeslust) Aufjauchzenden (vgl. Soph 3, 11). Um zwei gleiche Fünfheber herzustellen, will man לאפי versetzen (vgl. BH; etwas anders Lohmann in ZatW XXXIII 252). **4 f.** Der Prophet hört das Getümmel der Völker, die, aus fernem Land gekommen, auf den Bergen östlich von der Stadt sich sammeln und von Jahve gemustert werden. קוֹל ist Ausruf = eine Stimme = horch! דִּמּוּת stat. c. im adverb. Akkus. = in der Art von oder wie von. Nach „Königreichen" ist ein Verseinschnitt, daher ממלכות zu lesen. נֶאֱסָפִים und בָּאִים (V. 5) sprechen dafür, daß der Prophet nicht den Anfangs-, sondern den Endpunkt des Marsches gegen die Stadt im Auge hat. Jahve als Gott der Heerscharen mustert das Kriegsheer, das seinen Ratschluß ausführen soll. Das Land der Ferne, das am Ende des Himmels liegt d. i. dort wo das Himmelsgewölbe auf der Erde aufliegt, ist Medien (V. 17); der Ausdruck ist am verständlichsten im Munde eines palästinensischen Schriftstellers, der Medien als das Ende der Welt ansieht. Die Werkzeuge seines Grimmes (vgl. 2 Sm 1, 27) sind die Geweihten Jahves, die ihm zur Vollstreckung seines Zornes dienen sollen (V. 3). Die ganze Erde soll verheert werden, die heidnische Weltmacht in erster Linie, aber auch die andern bewohnten Länder; das Gericht über die Weltstadt (V. 2) erweitert sich zum Gericht über das Weltreich und die Welt (vgl. 10, 23; 14, 26). **6—13** In V. 2—5 wurde das feindliche Heer, das Gott selbst entboten, in seinem Herannahen gegen die Stadt, in seiner Menge und furchtbaren Macht geschildert. In V. 6—13 wird nun der Tag Jahves, an dem das Völkerheer die Weltverwüstung vollziehen soll, zunächst in seinen allgemeinen Wirkungen dargestellt: als Tag der Verzagtheit, Finsternis, Verwüstung, Menschenvernichtung und Welterschütterung. Erst V. 14 ff. geht wieder speziell auf das Gericht über die Weltstadt ein. **6** Das Heulen, Jammern und Klagen ist Ausdruck der Angst und Verzagtheit beim Nahen des Tages Jahves. Der Imperativ „heulet" ist nicht bloß an die Babylonier gerichtet, wenn auch an diese zuerst, sondern, wie V. 7 lehrt, an die Erdbewohner. Der Tag bringt Vergewaltigung mit sich, weil er vom Allgewaltigen (Gn 17, 1) kommt. V. 6 ohne הֵילִילוּ steht auch Jo 1, 15; die Priorität ist schwer zu entscheiden, weil die Abfassungszeit beider umstritten ist. Grimme streicht בָּבוֹא. **7** Darob d. i. wegen des Tages, dem überwältigende Vorahnungen und Vorboten vorauf-

gehen, werden alle Hände schlaff; schlaffe Hände sind Zeichen von Mut- und Kraftlosigkeit. Und jegliches Menschenherz zerfließt (מָסַס niph) d. i. verzagt (19, 1). Marti streicht אנוש und liest לֵבָב. 8 Und sie werden bestürzt (verwirrt, ratlos) sein; wenn der Text unverletzt ist, hätten wir zusammen mit V. 7 ein Tristichon, und das Subjekt zum letzten Verbum müßte, wenn es nicht ausgefallen wäre, in „alle Hände“ und „Menschenherz“ gesucht werden. Andere sehen in וּבָהֳלוּ den einzigen Rest eines zu V. 7 parallelen Langverses, dem in V. 8 noch zwei Langverse folgen (Marti), oder bilden aus ihm und der zweiten Hälfte von V. 7 einen Langvers, während der ersten Hälfte von V. 7 der zweite Teil des Langverses verloren gegangen sei (Duhm). In die heftigsten Krämpfe und Wehen werden sie fallen, sich vor Schmerz windend; von Entsetzen gepackt starren sie einander an; ihre Gesichter glühen in fieberhafter Hitze und Aufregung. אָחַז mit persönlichem Subjekt und sachlichem Objekt = bekommen, kriegen. V. 9 sagt, wie und wozu der Tag Jahves kommt. הִנֵּה ist gegenüber V. 8 hinweisend und bekräftigend: fürwahr, der Tag Jahves kommt als grausamer usw. אכזרי gehört zu בָּא und ist Zustandsadjektiv im accus. adverb. (vgl. Ges.[26] § 118n); ebenso sind die mit ו angeschlossenen beiden Subst. acc. adv. לָשׂוּם gibt den Zweck des Tages an; der inf. setzt sich im verb. fin. וְשַׁמִּיד fort. Mit ארץ wechselt תבל = bewohnte Erde (V. 11; 14, 17. 21). Marti streicht מִמֶּנָּה. 10 כִּי: Der Tag Jahves ist ein vernichtender Zornestag, der die ganze Natur in Mitleidenschaft zieht, denn die zum Leuchten geschaffenen Lichtkörper lassen, wenn Jahve zürnt, ihr Licht nicht mehr leuchten. כְּסִיל ist Name des Sternbildes Orion, im Plur. = orionenähnliche oder sehr helle Sternbilder. Orione kann neben Stern ursprünglich sein, weil es den Begriff steigert. הלל hiph. und נגה hiph. mit אור = leuchten lassen; wenn אורו, wohl mit Recht, gestrichen wird, bedeutet נגה hiph. das Leuchten ausüben oder leuchten. 11 Jahve spricht. תֵּבֵל wie ein nom. propr. ohne Artikel. Vielleicht ist רעה mit suff. = רָעָתָהּ zu lesen, da auch das parallele עָוֹנָם Suffix hat. עָרִיצִים (gewalttätig, Tyrann) trifft vor allem zu auf die übermütigen Inhaber der Weltmacht, die in diesem Vers auch זֵדִים (vgl. Jer 50, 31 f.) und רשעים (vgl. 14, 5) und V. 2 נְדִיבִים genannt sind. Duhm streicht metri causa אַשְׁפִּיל (vgl. 2, 9. 11. 17; 5, 15). 12 Am Tage des Zornes vertilgt Jahve viele Menschen, so daß sie rarer als Goldschätze werden. אֱנוֹשׁ und אָדָם kollekt. = Menschen. Wenn אוֹפִיר (vgl. Ps 45, 10; Job 28, 16) zu streichen ist (vgl. Duhm), fällt der Gleichklang mit אוֹקִיר. Über Ophir vgl. Šanda, Kommentar I 264—270. 13 Darum d. i. weil Jahve die Bosheit der Menschen heimsuchen und den Übermut der Tyrannen

demütigen will (V. 11. 12). Die Umänderung von ארגיז in ירגזו (LXX) scheint mir nicht sicher zu sein; statt der ersten Person (vgl. V. 11. 12) tritt in der zweiten Zeile die dritte ein, weil die Gottesrede in Prophetenrede übergehen sollte. רעשׁ mit מן ist prägnant = beben und wegrücken. ב hat die Vulg. beidemal mit propter übersetzt (vgl. E. König, Lex. 2bγ); am besten wird das erste ב mit „bei", das zweite mit „an" übersetzt; wenn man mit „ob" übersetzt, könnte der Schein entstehen, als ob Himmel und Erde Gegenstand des göttlichen Zorngerichtes wären, und nicht vielmehr Begleiterscheinungen oder Mittel desselben (vgl. 2 Sm 22,8; Jo 4,16). 14—16 Mit V. 14 geht der Prophet wieder speziell auf die V. 2 als Ziel des Kriegsheeres genannte Stadt ein. Man wäre wohl geneigt, V. 6—13 wegen des allgemeinen Inhalts auszuscheiden, aber einerseits leuchtet der Gedanke an die Stadt (Babel) das eine oder andere Mal durch, und anderseits würde V. 14 des Anschlusses nach rückwärts entbehren, weil V. 14 an V. 13 aber nicht an V. 5 sich anlehnt. Man erwartete aber, daß das Völkerheer bei der allgemeinen Welterschütterung sich auf die Stadt stürzen, und daß infolgedessen Flucht, Plünderung und Verwüstung eintreten würde. Statt dessen lesen wir, daß wenn das Gottesgericht über die Welt einbricht und sie erschüttert, die Bewohner (Babels) sich schleunigst zur Flucht wenden, daß sie ergriffen und grausam samt Familie hingeschlachtet oder geschändet werden. Von wem dies geschieht, ist nicht gesagt, erst recht ist kein Name genannt. Es ist also vorausgesetzt, daß das V. 5 beschriebene Kriegsheer die Stadt umzingelt und erobert hat. Das spricht wieder dafür, daß die Musterung Jahves V. 4 in der Nähe der Stadt stattfindet. 14 Wenn der Tag des Zornes mit seinen Schrecken an Himmel und Erde plötzlich hereinbricht, dann werden die Bewohner (Babels) ängstlich schnell wie gescheuchtes Wild (2 Sm 2,18) und wie Schafe ohne sammelnden Hirten nach allen Seiten (3 Rg 22,17) aus der Stadt entfliehen wollen. והיה vermittelt den nicht ganz lückenlosen Übergang von der Welterschütterung V. 13 zur Flucht aus der Stadt: Und dann (vgl. 2, 2) gleich Gazellen usw. werden sie sich ein jeder zu seinem Volke wenden. Babel (ebenso Ninive Nah 2,9; 3,16. 18) war große Handelsstadt und daher Sammelpunkt vieler Fremden (47,15). Wegen אל-עמו ist an fremde Händler (oder Söldner?) zu denken. Zu V. b vgl. Jer 50,16. 15 Wer von den Stadtbewohnern nicht flieht — das werden vor allem die Einheimischen sein —, wird ergriffen und fällt dem Schwert anheim. Mit נִמְצָא (der Getroffene, Ergriffene) ist synonym niph. נספה (von ספה wegraffen) = der Erraffte, Erhaschte. Duhm vertauscht die Prädikate, um statt 2 + 3 die Langvershebungen 3 + 2 zu

erhalten. **16** V. 15 spricht von den Ergriffenen und Getöteten. V. 16 schildert das Schicksal ihrer Kinder, Habe und Weiber. רטשׁ ist beliebter Ausdruck für das Zerschmettern der Kinder im Kriege (4 Rg 8, 12; Os 10, 4; 14, 1; Nah 3, 10; Ps 137, 9). שׁגל niph. = als Konkubine gebraucht werden, geschändet werden; von den spätern Juden als obszön empfunden, daher Q תשכבנה = beschlafen werden; vgl. Zach 14, 2. Wer mit Duhm Fünfheber lesen will, muß Wörter ergänzen. Lohmann (vgl. V. 3) liest (vgl. Zach 14, 2): Und die Entronnenen, eingenommen wird ihre Stadt, und ihre Häuser werden geplündert. Und ihre Kinder werden zerschmettert vor ihren Augen, und ihre Weiber geschändet. **17** Endlich lüftet der Prophet den Schleier über den ungenannten Feind, indem er den Namen nennt. הנה ist hinweisend und betonend; zur Erklärung der in V. 15. 16 berichteten Grausamkeiten werden die Meder, deren rohe Gesinnung bekannt sein mußte, als von Jahve bestellte Eroberer mit Nachdruck hingestellt. Dadurch gewinnt הנה den Sinn von „fürwahr“, wenn nicht, wie 7, 14; 8, 18, von „nämlich“ (vgl. E. König 3 § 357n). מֵעִיר part. hiph. von עור = erwecken, aufreizen (vgl. 41, 2. 25; 45, 13; Jer 50, 9; 51, 1. 11). מדי erscheint Gn 10, 2 als Sohn Japhets. Nach 4 Rg 17, 6; 18, 11 wurden die weggeführten Nordisraeliten in den Städten der Meder angesiedelt. Gegen die Meder führten die assyrischen Könige Krieg seit Salmanassar II. (859—825). Ein geeintes Reich der Meder existierte von ca. 700 bis 550. Die Meder bedrohten das assyrische Reich und Ninive schon um 625 (unter Phraortes) und 620 (unter Kyaxares), bis dem letztern, der im Bund mit Babel stand, die Eroberung Ninives 606 gelang. Astyages, der Nachfolger des Kyaxares und der letzte Mederkönig, machte nach dem Tode Nebukadnezars 561 wiederholt Angriffe auf Babylon und unterlag selbst 550 im Kampf mit Cyrus, der Medien mit seinem Reiche Persien verband. Wenn Kap. 13 zwischen 549 und 539 verfaßt ist (Kittel u. a.), so drängt sich die Frage auf: warum werden V. 17 nicht die Perser, sondern die Meder als Feinde und Zerstörer Babels genannt? „Mit Cyrus trat nur eine andere, aus Persis stammende Dynastie an die Spitze des medischen Reiches, und was dieser neue kräftige Monarch vollführt, die Erweiterung des medischen Reiches über alle angrenzenden Länder Asiens (auch Babylonien), war nur die Vollendung dessen, was schon Kyaxares angestrebt hatte. Die Perser als Volk hatten für die andern Länder keine Bedeutung, und viel mehr waren es die Meder, welche in Asien als die Zerstörer des babylonischen Reiches (auch 21, 2; Jer 51, 11. 28) galten, wie auch die Griechen (außer Äschylus) noch lange nur von den Medern, nicht Persern sprachen. Erst etwa seit Esras

Zeit wurde den Hebräern פרס als Reichs- und Volksname geläufiger" (Kittel, Kom.). Aber befriedigend ist diese Erklärung nicht. Denn 1. nicht bloß Äschylus, sondern auch Ktesias, dessen Angaben auf spezielle persische Quellen zurückgehen, bildet unter den obengenannten griechischen Schriftstellern eine Ausnahme (Alter Orient XIII, 3, 15). 2. Auch Ezechiel kennt bereits die Perser (27, 10; 38, 5). 3. Die Stellen aus Isaias und Jeremias sind nicht entscheidend. 4. Der große Nabonnedzylinder legt Cyrus im Jahre 553 den Titel eines Königs von Anschan bei, drei Jahre später, nachdem er die Stämme geeinigt hatte, heißt er König der Perser (Alter Orient XIII, 3, 8 ff.). — Wenn offizielle babylonische Quellen Cyrus als König der Perser kennen, so ist nicht recht verständlich, daß ein zwischen 549 und 539 schreibender Jude in Babylon die Bedroher Babels Meder nennt, zumal im letzten Wort der Inschrift Dn 5, 25 eine Anspielung auf Perser vorliegt. Grimme (Theol. Quartalschrift 1903, 1—11) leitet Kap. 13 von Isaias ab und versteht unter מדי die eigentlichen Meder, die der Prophet als Vernichter Assurs und Ninives verkünde (vgl. unten nach Kap. 14). V. 17b steht mit der Plünderung der Häuser V. 16 nicht in Widerspruch, denn hier soll nur die Grausamkeit der Meder betont werden: Aussicht auf kostbare Beute oder Angebot von Gold und Silber wird sie nicht bestimmen können, Stadt und Bewohner zu schonen. 18 Und was sonst geschont wird, die heranwachsende und blühende Jugend (נערים), und was auch einen rohen Krieger zum Mitleid bewegen kann, die Leibesfrucht und kleinen Kinder, alles wird erbarmungslos niedergeschlagen. Weder Bogen noch Pfeile werden sonst als Subjekt von רטש pi. gebraucht; wer diesen Anstoß entfernen und außerdem Fünfheber lesen will, muß starke Eingriffe in den Text machen (vgl. Duhm). Leibesfrucht, mag sie geboren und als Säugling an der Mutterbrust liegen oder noch ungeboren sein (vgl. 4 Rg 8, 12; 15, 16 usw.), wird nicht verschont. בנים sind Knaben und Mädchen (vgl. Gn 3, 16) im Kindesalter, so daß alle drei Stufen der Stadtjugend unterschieden werden. חוס mit על = jemandes schonen, hier: schonend ruhen auf. **19** Babel heißt Zierde der Königreiche d. i. prächtige, entzückende Stadt, in der mehrere Königreiche ihr Haupt sehen; sie ist die Pracht des Stolzes der Chaldäer d. i. der herrliche Prunkbesitz oder Ruhmestitel der Chaldäer. Über Chaldäer vgl. Šanda II 384 f. Zu צבי und תפארת vgl. צְבִי תִּפְאַרְתּוֹ 28, 1. 4; zu גְּאוֹן כַּשְׂדִּים vgl. גְּאוֹן אַשּׁוּר Zach 10, 11. מַהְפֵּכָה (vgl. 1, 7) ist ein Subst. mit Infinitiv-Funktion, daher mit Gen. (אלהים) und Akkus. (Sodom) verbunden (vgl. Am 4, 11; Jer 50, 40); das verb. הפך Gn 19, 25. Grimme (a. a. O.) sieht בבל und כשדים als Einschiebsel an. Das ist aber recht zweifelhaft.

In V. 20—22 ist eine Stadt als feminines Subjekt vorausgesetzt, das paßt schlecht zu dem verbesserten היה und zu צבי ממלכות und תִּפְאֶרֶת גְּאוֹן; der letztere Ausdruck ist alleinstehend kaum möglich. Leicht wäre die Beziehung, wenn der ursprüngliche Text וְהָיְתָה נִינְוֵה und תפארת גְּאוֹן אַשּׁוּר gelautet hätte. Es ist freilich leichter zu erklären, daß Babel einfach eingeschoben wurde, als daß es an die Stelle von Ninive trat, aber der Ausdruck einer Stadt muß vorausgehen. Um 705 war Ninive Königsstadt (vgl. Šanda II 172). 20 Babel wird als Weltstadt verschwinden und niemals wieder bewohnt werden; nicht einmal für kurze Zeit werden Beduinen und Hirten auf dem Ruinenfeld ihr Zelt aufschlagen. ישב bei Lokalitäten als Subjekt oft im passiven Sinn = bewohnt werden; ebenso das synonyme שָׁכַן (vgl. Jer 50, 39). יַהֵל imperf. pi. statt וְאֹהֵל von אהל = zelten. עֲרָבִי nom. gentil. = Araber von עֲרָב. רבץ hiph. mit ausgelassenem צאן (Jer 33, 12) = lagern lassen sc. die Herde. 21 Babel wird nach der Verwüstung eine öde Stätte werden, auf der die Wüstentiere hausen. צִיִּים sing. צִיִּי = Steppenbewohner, spez. die größeren Wüstentiere. Ihre Häuser sc. der Chaldäer V. 19. אֹחִים sing. אֹחַ von אָח ach = Ächzer, Uhu. בְּנוֹת יַעֲנָה: wahrscheinlich filiae deserti = deserticolae = Strauße beiderlei Geschlechtes. שְׂעִירִים sind bocksgestaltig vorgestellte Dämonen der Wüste, denen auf dem Wüstenzug von israelitischen Volksgenossen Opfer dargebracht wurden (vgl. das aus mosaischer Zeit stammende Verbot Lv 17, 7). Ob der Prophet die bocksgestaltigen Dämonen nur zur poetischen Schilderung verwendet, oder ob er die Volksvorstellung von der Existenz solcher Gestalten geteilt hat, ist aus dem Vers nicht zu ersehen. Zu den bocksgestaltigen Dämonen wird auch Asasel gerechnet; jedenfalls war er ein Wüstendämon (vgl. Tob 8, 3), wie die während des Wüstenzuges entstandene Sühnezeremonie Lv 16, 10 ff. lehrt (vgl. P. Scholz, Die hl. Altertümer des Volkes Israel II 95 ff.). 22 וְעָנָה: zu 3 m. sing. trotz des folg. plur. איים und תנים vgl. Ges.[26] § 145o; ענה eigener Stamm = singen, hier = heulen; nicht = antworten, das einen andern Stamm hat, daher nicht = dazu d. i. zum Tanz der Bocksgeister heulen oder im Wechselgesang heulen, sondern einfach = heulen, da die Schakale als Heuler bekannt sind; אִי und תַּן bezeichnen dieselbe Art = Schakal, Wüstenhund, Goldhund. In בְּאַלְמְנוֹתָיו ist י aus ר verschrieben und das männliche Suff., das auf ein zu ergänzendes Inhaber oder König gehen müßte, ist zu ändern entweder in m. plur. „ihre“ (Paläste, vgl. בתיהם V. 21) sc. der Chaldäer oder in fem. sing. „ihre“ (Paläste) sc. Babels (vgl. die Suff. in V. b). וקרוב wiederholt die V. 6 ausgesprochene Nähe des Gerichtstages. Nahe ist zu kommen = dem Kommen (vgl. E. König 3 § 399w) ihre sc. Babels Zeit,

עת ist mask. gebraucht. משך niph. = hinausgezogen werden. Babel hat nie eine allgemeine und plötzliche Zerstörung erlebt. Darius Hystaspis ließ, als die Stadt sich gegen die persische Oberherrschaft empört hatte, die Mauern und Tore niederreißen. Die Stadt behielt eine gewisse Blüte durch die Zeit der Achämeniden bis Alexander. Erst als in der Seleukidenzeit Seleukia, und später Ktesiphon, aufkam, ging sie allmählich ihrem Verfall entgegen. Ninive dagegen wurde 606 vollständig zerstört (vgl. Hommel, Babylonien und Assyrien 745).

b) Nach dem Fall Babels wird Israel zurückgeführt und gelangt in seinem Lande zur Ruhe 14, 1—4a.

1 Denn Jahve wird sich Jakobs erbarmen
und Israel wiederum erwählen
und sie in ihre Heimat bringen.
Und die Fremdlinge werden sich ihnen anschließen
und sich zugesellen dem Hause Jakobs.

2 Und Völker werden sie nehmen und sie bringen an ihren Ort,
und die wird das Haus Israel sich aneignen im Lande Jahves
als Knechte und Mägde.
Und sie werden gefangennehmen ihre Gefangenführer
und unterjochen ihre Bedränger.

3 Dann aber, wenn Jahve dir Ruhe verliehen hat
von deiner Mühsal und Unruhe und der harten Knechtschaft,
womit du geknechtet warest,
4 Wirst du anstimmen dieses Spottlied
auf den König von Babel und sprechen:

c) Lied auf den Sturz des Königs 14, 4b—21.

Wie hat der Bedrücker geendet,
geendet der Übermut!
5 Zerbrochen hat Jahve den Stab der Gottlosen,
den Stock der Tyrannen,
6 Der Nationen schlug im Grimme
mit Schlägen ohne Unterlaß,
Der Völker unterjochte im Zorne
mit Unterjochung *ohne* Schonung.
7 Es ruht, es rastet die ganze Welt,
sie brechen in Jubel aus.
8 Selbst die Cypressen freuen sich über dich,
die Cedern des Libanon:
„Seitdem du daliegst, kommt keiner mehr herauf,
der uns niederschlägt.“

9 *Die Unterwelt drunten fuhr auf vor dir,*
deiner Ankunft entgegen.
Sie jagte um deinetwillen die Schatten auf,
alle Führer der Erde,
Störte auf von ihren Thronen
alle Könige der Völker.
10 Siehe, *sie alle heben an*
und sprechen zu dir:
„Auch du bist schwach geworden wie wir,
bist uns gleich geworden?“
11 *Hinabgeschleudert in die Unterwelt ist deine Majestät,*
das Rauschen deiner Harfen.
Unter dir sind Maden hingebreitet,
und deine Decke sind Würmer.

12 *Wie bist du vom Himmel gefallen,*
du Glanzgestirn, Sohn der Morgenröte!
Wie *bist du zu Boden geschlagen,*
der du alle *Völker niederstrecktest!*
13 *Du dachtest zwar bei dir:*
„Zum Himmel will ich emporsteigen,
Hoch über die Sterne Gottes
will ich meinen Thron setzen.
Thronen will ich auf dem Versammlungsberg
im höchsten Norden.
14 *Emporsteigen will ich zu Wolkenhöhen,*
dem Höchsten mich gleichstellen —“
15 *Aber zur Unterwelt wirst du hinabgestürzt,*
zur tiefsten Grube.

16 *Die dich sehen, betrachten dich,*
schauen dich sinnend an:
„Ist das der Mann, der die Erde erbeben machte,
Königreiche erschütterte,
17 *Der den Erdkreis der Wüste gleichmachte*
und dessen Städte zerstörte,
Der seinen Gefangenen nicht öffnete
18 *das Haus des Gefängnisses?“*
Die Könige der Völker ruhen alle in Ehren,
ein jeder in seiner Gruft,
19 *Du aber bist hingeworfen, fern von deiner Gruft,*
wie ein verächtlicher Zweig,
Bedeckt mit Erschlagenen, Schwertdurchbohrten, ( )
wie ein zertretenes Aas.

Mit denen, die hinabsteigen zu den Steinen der Grube,
20 *darfst du dich nicht vereinen ().*
Denn du hast dein Land verderbt,
dein Volk umgebracht.
Nicht soll genannt werden in Ewigkeit
das Geschlecht des Übeltäters.
21 *Richtet her für seine Söhne eine Schlachtbank*
um der Schuld ihres Vaters *willen.*
Sie sollen nicht aufkommen und die Erde einnehmen
und den Erdkreis mit Bosheit *erfüllen.*

d) Die gänzliche Zerstörung Babels wird bestätigt 14, 22. 23.

22 *Ich will mich erheben wider sie, spricht Jahve der Heere,*
und ausrotten von Babel Name und Nachkommen, Schoß
und Sproß ().
23 *Ich will es zum Revier der Igel und zu Wassersümpfen machen*
und es hinwegfegen mit dem Besen der Vernichtung, spricht
Jahve der Heere.

In Kap. 14 wird das Lied auf den Sturz des babylonischen Königs eingeleitet durch V. 1—4a: Nach dem Fall Babels wird Israel zurückgeführt und gelangt in seinem Lande zur Ruhe. Das Spottlied besteht aus fünf Strophen. Die vier ersten Strophen haben je sieben Fünfheber (3 + 2 Hebungen). 9c, 10a und 12b haben im Anfang eine Hebung zu wenig, vielleicht infolge Ausfalls. Der Schluß der vierten und der Anfang der fünften Strophe ist umstritten. Annehmbar scheint mir Kittels (BH) Vorschlag, der einen Teil von V. 19 nach V. 20 versetzt. Damit beginnt die fünfte Strophe, die anscheinend nur fünf, höchstens sechs, nach Duhm sogar sieben Langverse hat. Kap. 14 schließt mit V. 22. 23, worin bestätigt wird, daß Gott Babel gänzlich zerstören werde. Anfang und Schluß des Kapitels können nicht mit Sicherheit metrisch gegliedert werden.

V. 1 schließt sich eng an 13, 22 an. Das Gericht über Babel wird Jahve hereinbrechen lassen, denn er wird sich seines Volkes wieder erbarmen. Erbarmen über Israel und Gericht über Babel sind für Gott wie Grund und Folge. „Denn" begründet nicht die Nähe des göttlichen Gerichtes, die in der zweiten Hälfte von 13, 22 betont wird, sondern das Kommen des Gerichtes überhaupt. Das treibende Motiv ist das göttliche Erbarmen, kraft dessen Jahve sein Volk noch einmal erwählt (vgl. Zach 1, 17; 2, 16). Die erste Erwählung geschah etwa in Ägypten (vgl. Am 3, 2; Os 13, 5; Ex 19, 5; vgl. Gn 18, 19). Die Wiedererwählung (in einem erneuerten Bunde) schließt die Rückführung in ihr Land (אַדְמָתָם)

oder in das Land Jahves (אדמת יהוה Os 9, 3) ein. גֵּר (kollekt. daher plur. ונספחו) bezeichnet wohl heidnische Proselyten, die sich den Israeliten anschließen (לוה niph. und נספח niph. = sich zugesellen) und mit ihnen in ihr Land ziehen (Zach 2, 15; 8, 21 f.; Js 56, 3 ff.). 2 Das Suffix ם in den beiden ersten Verben geht auf Israeliten, im dritten Verb auf das Subjekt der beiden ersten Verben d. i. עמים. Völker oder Heiden, unter denen Israeliten leben, werden diese Zerstreuten nehmen und sie an ihren Heimatsort zurückbringen (vgl. 49, 22; 11, 12; 66, 20). Sie d. i. die sie Geleitenden wird das Volk Israel sich aneignen (והתנחל) im Lande Jahves (vgl. V. 1) zu Knechten und Mägden (49, 23; 60, 10. 14; 61, 5; 45, 14), und so werden die Israeliten Gefangenführer sein (היו שבים) für ihre Gefangenführer d. i. für die, welche Israel gefangen in das (babylonische) Exil wegführten (vgl. Idc 5, 12), und sie werden herrschen über ihre Zwingherrn. Die Farben, die hier aufgetragen werden, sind von grell irdischer Art; sie werden übermalt an den Stellen, an welchen die Gleichstellung der Juden und Heiden in der neuen Zeit hervorgehoben wird (vgl. zu 45, 14). Der Verf. kann an Babylonier denken, da 13, 15 und 14, 22 nicht die restlose Vernichtung der Bewohner behaupten wollen, er denkt aber ohne Zweifel auch an andere Völker (עמים). 3 והיה: und dann (vgl. 13, 14), wenn Jahve dir Ruhe geschafft hat (הָנִיחַ inf.) von deiner Mühsal (עִצָּב) und von deiner Unruhe (רִגְזֵ) und von dem harten Dienst, welcher gedient wurde durch dich; אשר ist inneres Objekt (Ges.[26] § 117p) als Äquivalent für עֲבֹדָה. Kittel meint, V. 3 griffe über V. 1. 2 auf Kap. 13 zurück und rücke das Triumphlied unmittelbar an den Sturz Babels, durch den auch der König gestürzt sei; V. 3 meine also die Ruhe, die sofort nach dem Fall Babels eintrete, nicht die Ruhe, die nach der Wiederherstellung in Palästina eintrete; daher seien V. 1. 2 späterer Zusatz. Von Ruhe für Israel kann jedoch erst nach der Rückkehr die Rede sein (Dt 12, 10), und es liegt kein Grund vor, V. 2 dem Verfasser von V. 3 abzusprechen. Heute wird mit größerer Wahrscheinlichkeit angenommen, daß V. 1—4a spätern Ursprungs seien, zumal sie metrisch von der Umgebung abweichen. 4 נשא משל: einen Spruch vortragen Nm 23, 7; hier = ein Spottlied anstimmen, denn der Spruch wird durch den Gegenstand natürlicherweise zur Stichrede, in der auf den gestürzten König gestichelt und gespottet wird. Gegenstand des Liedes ist nach dem jetzigen Text der König von Babel. Der individuelle Charakter des Liedes treibt uns zu der Annahme, daß der Prophet eine einzelne Person im Auge hat und nicht den König „als Zusammenfassung des Volkes und der Macht der Babylonier“ (vgl. Nah 3, 18. 19) behandelt. Diejenigen Exegeten, welche

das Spottlied im letzten Jahrzehnt vor dem Sturz Babels entstanden sein lassen, sehen in Naboned den Gegenstand des Liedes. Wenn Isaias der Verf. ist, wäre ein Doppeltes möglich: er gibt von dem vollzogenen oder noch zukünftigen Sturz eines oder des letzten assyrischen Königs eine Darstellung, die später auf den babylonischen König übertragen wurde, oder er schildert den Sturz des letzten babylonischen Königs nach dem Bilde der ihm bekannten assyrischen Könige. Näheres vgl. unten. Die Erklärung hält sich daran, daß das Lied auf den zukünftigen Sturz eines bestimmten Zwingherrn der Israeliten gedichtet ist. Mit V. 4b beginnt das Lied. Erste Strophe: Die ganze Welt freut sich über den Untergang des Bedrückers. Der Prophet spricht in Perfekta. Daraus dürfen wir nicht schließen, daß die Personen und Dinge, die er beschreibt, der Vergangenheit angehören. Wäre das der Fall, so hätte das Lied in vielem ein anderes Aussehen bekommen. Wir haben also trotz der Perfekta Weissagung vor uns. שׁבת = aufhören, enden. Da ד und ר oft verwechselt sind, so ist מרהבה zu lesen = Ansturm, Toben, Wüten, Übermut. 5 Das Anklingen von שָׁבַר an שָׁבַת ist beabsichtigt. רשׁעים und משׁלים, d. i. die Gottlosen und Tyrannen, sind die Unterherrscher des Großkönigs, vgl. נדיבים 13, 2 und רשׁעים 13, 11. 6 Sing. מַכָּה bezieht sich nicht auf (משׁל(ים, sondern auf שׁבט (מטה). בִּלְתִּי mit voraufgehendem stat. constr. und folgendem Subst. = ohne; leichter wäre בְּלִי; סָרָה = Nachlassen, anders 1, 5 (Abfall). מְרֻדָּף wäre mit Verfolgung, Abhetzung zu übersetzen, aber מַכַּת — מַכָּה legt מְרֻדַּת — רֹדֶה nahe (vgl. Kittel BH); letzteres = Unterjochung. חָשַׂךְ müßte verb. fin. sein = mit einer Unterjochung, die nicht aufhört; wahrscheinlich ist inf. חָשׂךְ zu lesen. 7 „Die ganze Erde“ wie 13, 5. פצח רנה ist beliebter Ausdruck von Kap. 40 an: 44, 23; 49, 13; 54, 1; 55, 12 (52, 9). 8 Die Zypressen und Zedern des Libanon sind als Bäume im eigentlichen Sinne zu fassen. Seit die Assyrer durch Tiglatpileser III. den Libanon besaßen, holten die Könige von hier die Zedern zu ihren Bauten (37, 24; KAT^3 190; Meissner, Babylonien und Assyrien 352). Von den babylonischen Königen (Hab 2, 17) hat besonders Nebukadnezar Zedern auf dem Libanon gefällt; er ließ im Wadi Brissa eine Straße zum Transport der Stämme bauen (vgl. Meissner 306. 323). Auch Naboned ließ Zedern zum Bauholz herbeischaffen; der Libanon wird dabei, soweit ich sehe, nicht genannt. שׂמח mit ל im Zusammenhange = Schadenfreude haben. מֵאָז ist Konjunktion mit verb. fin. שָׁכַב vom Todesschlaf = tot daliegen (V. 18). עלינו gehört zu יעלה (vgl. V. 14), während im Deutschen die Verbindung mit הַכֹּרֵת (der Holzfäller) leichter ist. In V. a redet der Prophet den König an, und V. b enthält die

Worte der Bäume. 9 Die zweite Strophe: Die Unterwelt gerät bei der Ankunft des Königs in Aufregung und gibt ihrer Verwunderung Ausdruck. Auf Erden ist es still geworden (V. 7), die Unterwelt aber verliert ihre dumpfe Ruhe und gerät in Bewegung. Scheol erscheint als unterirdisches Land, das personifiziert wird. שאול ist fem. wie רָגְזָה lehrt, daher sind die Formen עורר und הקים entweder als Perfekta nach E. König 3 § 249g zu erklären oder, was einfacher ist, als inf. absol. (הָקִים) zu lesen. רָגַז = in Unruhe geraten, auffahren, vgl. 1 Sm 28, 15 hiph. aufjagen. עוֹרֵר pol. von עור = erregen, aufjagen, vgl. hiph. מֵעִיר 13, 17. לְךָ (vgl. V. 8) = vor dir d. i. deinetwegen, aus Staunen und Schadenfreude über dich. רְפָאִים: nach E. König (Lex.) archaistische Aussprache des Plurals von ursprünglichem Sing. רָפִי = schlaff, matt, ist Bezeichnung für die Toten wie im Phönizischen. Denselben Namen trägt die Riesenbevölkerung der Urzeit (Dt 2, 20 u. a.), nach Karge (Rephaim, Paderborn 1918, 622 ff.) deshalb, weil man auf die Frage, wer früher im Lande gelebt habe, die Antwort gab: das Volk der in den Dolmengräbern ruhenden Totengeister oder Rephaim. עַתּוּד = Leitbock, ein bei vielen Völkern beliebter bildlicher Ausdruck für Volksführer, Fürst (vgl. Jer 50, 8; Zach 10, 3); die Führer der Erde werden hervorgehoben, weil sie am Los des großen Königs, auch wenn ihre Länder ihm nicht untertan waren, am meisten Anteil nehmen. Das Leben auf der Oberwelt setzt sich in schattenhafter Weise in der Unterwelt fort (vgl. Samuel im Prophetenmantel 1 Sm 28, 14). Die Fürsten sitzen auf ihrem Thron, während ihre Untertanen, wie man nach Ez 32, 21 ff. hinzufügen darf, um sie versammelt sind. Als der Großkönig die Unterwelt betritt, springen sie von ihren Thronen auf und richten Worte an ihn. 10 Die erste Langzeile ist kein Fünfheber, vielleicht ist am Anfang הנה zu setzen (Schlögl) oder בשמחה nach יענו (Marti). Die Könige der Unterwelt wissen aus der Zeit, da sie auf Erden weilten, daß der König von Babel groß und mächtig ist, daher das „auch du?“ חלה pu. = schwach, siech, todkrank werden. מָשָׁל, denominiert von מָשָׁל = Rede mit bildlichem gleichnisartigem Sinn, im niph. = ähnlich sein, gleichen, mit אל = einem gleichen. Sie freuen sich, in dem mächtigen Babylonierkönig einen Genossen des trostlosen Lebens zu erhalten. In V. 11 spricht wieder der Maschal-Dichter oder Sänger. Zu הורד vgl. die auffällige Parallele Zach 10, 11: והורד גאון אשור = und hinabgestürzt wird der Stolz Assurs. גאון ist die Hoheit, Erhabenheit, Majestät des Königs; Rauschen deiner Harfen (vgl. 5, 12; 24, 8) bezeichnet die Lust (13, 22), welche in den Palästen der Könige herrschte; alles das ist nun mit dem König in die Unterwelt gestürzt. יצע ist imperf. hoph.

und zwar masc. trotz folgendem fem. רמה nach Ges.[26] § 145o; unnötig ist eine Änderung in substant. stat. c. יְצוּעַ = unter dir ist ein Lager von Gewürm (Marti); רמה und תולעה sind parallel, daher: Maden und Würmer. מְכַסֶּיךָ ist sing. (E. König, Lex.) von מְכַסֶּה = Decke. Der König von Babel bekommt also keinen Thron wie die übrigen Könige (vgl. V. 15), ja er wird nicht auf kostbare Teppiche (vgl. Meissner, a. a. O. 256 f. 278) und buntgewebte Decken (Ez 27, 24) sondern auf Moder und Fäulnis gebettet. Es wäre allerdings möglich, daß der Prophet in V. b nicht an die Unterwelt sondern an das Grab dächte, aber wegen V. a ist das nicht wahrscheinlich. 12 Dritte Strophe: Welch ein Gegensatz zwischen der höchsten Höhe, die der König auf Erden besaß und anstrebte, und der äußersten Tiefe in der Unterwelt! Vom Himmel fallen d. h. den Besitz höchster Macht verlieren (vgl. Dn 4, 19). הֵילֵל wird von הלל (leuchten, glänzen) abgeleitet und bedeutet Glanz und hier (Wirkung statt Ursache) Glanzstern; einige halten הֵילֵל für richtigere Lesung. Wie der Zusatz: Sohn der Morgenröte zeigt, denkt der Verf. an den Morgenstern; ob dem Namen und Zusatz ein babylonischer Mythus zugrunde liegt, ist noch nicht bekannt (vgl. KAT[3] 565); im griechischen Mythus war der Morgenstern ein Sohn der Eos (Aurora), wohl deshalb, weil er, vor der Sonne erscheinend, aus dem Morgenrot hervorzugehen schien. Wir sehen in Sohn der Morgenröte vorläufig einen dichterischen Ausdruck, der den Glanzstern der Frühe personifiziert und Sohn der ihn umgebenden Morgenröte nennt. Es ist aber wahrscheinlich, daß nicht bloß der Glanz des Helal sondern auch sein Sturz (Erblassen vor der aufgehenden Sonne) Vergleichungspunkt ist. Das würde auf einen Naturmythus hinweisen, nach welchem Helal, der Sohn des Šaḥar, zum Himmel hinaufwollte, aber von Gott aus den Wolkenhöhen hinabgestürzt wurde (vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1921, 132—134; N. A. König in ExpT VIII 479; Kautzsch[3] 573). In der Übersetzung kann man eins der Substantive als Attribut wiedergeben: glänzender Morgenstern oder Glanzstern am Morgen. Auch sonst werden Könige mit Sternen verglichen (Nm 24, 17). Vulg. übersetzt mit LXX: lucifer (הֵילֵל) qui mane oriebaris. Weil viele Väter (vgl. Knabenbauer, Erklärung 205) die Stelle auch auf den Satan beziehen, was insofern richtig ist, als der König von Babel in seiner Selbstvergötterung den Teufel kopiert (vgl. Ez 28, 2; Dn 11, 36), so hat dieser daraus den Namen Luzifer erhalten. Vor נִגְדַּעְתָּ, dem Anfang der zweiten Langzeile, scheint אֵיךְ ausgefallen zu sein. In נִגְדַּעְתָּ kann das Bild vom Stern beibehalten sein, daher: zur Erde heruntergeschlagen werden, wie 22, 25. Weil aber das Bild

vom Stern in V. bβ aufgegeben ist, und der König nur noch als hoher Machthaber erscheint, so kann auch V. bα demgemäß aufgefaßt werden: wie bist du zu Boden geschlagen! Da חלש Ex 17, 13 den Akkus. regiert, so ist statt על mit LXX (?) vielleicht כל zu lesen. Der Vorschlag von Gunkel (starr daliegend auf Leichen, vgl. Kittel BH) empfiehlt sich nicht, weil der Ausdruck keine Parallele in der ersten Langzeile hat, während doch die beiden dreihebigen Stichen synonymen Parallelismus haben. **13** Der König von Babel begnügte sich nicht damit, von den Menschen mit einem am Himmel hellglänzenden Stern verglichen zu werden, er wollte Gott gleich sein. Dieser unbändige Hochmut, dem auch die Herrscher von Assur (10, 13) und von Tyrus (Ez 28, 2) und die Städte Nineve (Soph 2, 15) und Babel (Js 47, 8) nach den Worten der Propheten verfallen sind, wird in V. 13 f. sehr anschaulich geschildert. ואתה leitet einen adversativen Umstandssatz zu V. 12 ein: während du oder wogegen du dachtest usw. (vgl. Ges.[26] § 142d); oben ist „zwar" übersetzt, daran schließt sich gut „aber" in V. 15, der Gedanke von V. 12 wird dort nämlich noch einmal, eingeleitet durch das adversative אך, ausgesprochen. Zum Himmel will ich emporsteigen, vgl. Mt 11, 23. Über die Sterne Gottes d. h. dort wo Gott selbst thront. Der Versammlungsberg (מוֹעֵד = Zusammenkunft sc. der Götter) im höchsten Norden ist der Götterberg (vgl. KAT[3] 620), wo die Götter im Sinne der Babylonier ihren Sitz haben. Diese Vorstellung war in Israel bekannt, wie unser Vers lehrt; der Verf. von Ps 48, 3 scheint sie auf den Sion zu übertragen und diesen als den wahren Gottesberg zu bezeichnen (doch vgl. Zenner, Die Psalmen 206). יַרְכְּתֵי צָפוֹן wie Ps 48, 3; Ez 38, 6; 39, 2 = die innersten, entferntesten Teile, die entlegensten Gegenden des Nordens. **V. 14** setzt die Worte des Königs fort. עָלָה hier mit על, in V. 13 mit Akkus. des Ortes. אֶדַּמֶּה hithq. von דמה = sich gleichstellen. עֶלְיוֹן (vgl. Gn 14, 18) allein und artikellos stehend nach Art eines Eigennamens. **15** אך leitet den Gegensatz zu V. 13. 14 ein, daher: aber (vgl. 43, 24). יַרְכְּתֵי stat. c. zu יַרְכָתַיִם bezeichnet hier, weil es sich um die Unterwelt handelt, die innerste oder unterste Stelle der Grube. בּוֹר nicht = Grab, sondern = Unterwelt, weil Apposition zu שאול und gegensätzlich zu äußerstem Norden. Wenn der König von Babel im Unterschied von den übrigen Königen in das unterste Loch der Unterwelt kommt, so folgt, daß das Geschick der Rephaim in der Unterwelt verschieden war. **16** Vierte Strophe V. 16—19: Der Dichter kehrt zur Oberwelt zurück, wo die Leiche des Königs liegt, die er nun anredet. Die Menschen, welche die unbestattete Leiche sehen, wundern sich über den Wechsel des Schicksals und geben ihren Gedanken Aus-

druck. Der Dichter vergleicht dann die Leiche des Königs unter dem Gesichtspunkt der Bestattung mit der von andern Königen. — שגח mit אל im hiph. = anschauen; בין hithpol. mit אל = acht geben auf, etwas sinnend betrachten; die Imperf. drücken die Dauer in der Gegenwart aus; was die Menschen denken, läßt der Dichter sie in die Worte V. 16b. 17 kleiden. Die Particip. מרגיז und מרעיש haben Gleichklang. **17** Das Part. שָׂם setzt sich fort in den verb. fin. הָרַס und פָּתַח. Das mask. Suff. in עָרָיו wird wohl durch das nächststehende mask. מִדְבָּר verursacht sein, es müßte wegen תֵּבֵל, auf das es geht, fem. sein. Der Text von אֲסִירָיו bis Ende V. 18 ist metrisch schwer zu ordnen. Nach Kittel BH, der Duhm folgt, ist zu übersetzen: Der seine Gefangenen nicht frei gab nach Haus, | lauter Völkerkönige || Sie alle ruhen in Ehren | ein jeder in seinem Haus ||. Aber das gibt einen kaum erträglichen Sinn. Zunächst müßten die Gefangenen des Königs von Babel (nach Duhm ist seine = des Königs) lauter Völkerkönige sein, was nicht wörtlich zu nehmen wäre, während diese Völkerkönige in „sie alle“ wegen des Gegensatzes ואתה V. 19 zu eigentlichen Königen werden. Ferner müßte der Dichter die nicht befreiten Könige durch den Fall Babels erlöst sein lassen, so daß sie in die Heimat zurückkehren und dort sterben, damit sie dann als Gestorbene dem beim Fall Babels umgekommenen König gegenübergestellt werden können. Dieser Vorstellungskomplex ist mir zu kompliziert. Besser ist der Vorschlag in Kittel BH: der seinen Gefangenen nicht öffnete | das Haus des Gefängnisses. Das Suff. in אֲסִירָיו, dem ל vorzusetzen wäre, geht dann auf König. **18** V. 18 f. bringt den Vergleich, den der Dichter über Grab und Leichenruhe anstellt zwischen dem in V. 17 beschriebenen übermächtigen Weltkönig und den übrigen Königen der Völker. Diese liegen in prächtigen Grabstätten; die Könige von Israel, an die der Verf. wohl zunächst denkt, hatten eine alte ehrwürdige Begräbnisstätte nicht weit von der Südostspitze des Sion (vgl. 3 Rg 2, 10 usw.). בית = Gruft, die kann im eigenen Palast gewesen sein (vgl. 1 Sm 25, 1 und Meissner, a. a. O. 426). **19** Der König kommt nicht in sein Grab; fern vom (מִן vgl. Job 28, 4) Grab, das für ihn bestimmt, ist er hingeworfen wie ein verabscheuter Sprößling. נֵצֶר (LXX V. *νεκρος*, T נִפֶּל = Fehlgeburt) ist Zweig, Reis eines Baumes (11, 1); נִתְעָב = verabscheut paßt nicht zu Zweig, wohl aber zu König: den König wirft man hin nicht bloß mit der nachlässigen Geste, mit der man einen unnützen Zweig hinwirft, sondern diese ist zugleich Ausdruck des Abscheus über den übermütigen Verwüster der Länder und Völker. Nestle tritt in ZatW XXIV (1904) 127—129 dafür ein, daß נצר oder נצל Fehlgeburt oder ähnliches bedeute. לָבֻשׁ stat. constr. mit

folgendem Genetiv = bekleidet mit oder bedeckt von. מטעני = part. pu. = durchbohrt. יוֹרְדֵי stat. c. vor der Präpos. אֶל; „die zu den Steinen der Grube (in gemauerte Gräber) Hinabsteigenden" paßt nicht zu der Situation eines Schlachtfeldes, wo die Leichen so zahlreich sind, daß die Rangunterschiede nicht beachtet werden, und die Leichen der gemeinen Krieger auf die des Königs zu liegen kommen; diese wird also behandelt wie ein zertretenes (מוּבָס part. hoph. von בוּס) Aas (vgl. Jer 22, 19; 36, 30). Steine der Grube erinnern an die Ziegelgruftanlagen, die in Assyrien und Babylonien, aber häufiger in ersterem, angetroffen werden (Meissner, a. a. O. 426). Sammelgräber mit Steinen auf dem Grunde (Orelli) d. h. ausgemauert gibt es auf Schlachtfeldern nicht. Marti liest יוֹרְדִי d. h. Part. יָרַד mit Kasusendung ִי als stat. c., bezieht es auf den König und übersetzt: Hinabfahrend zu dem Boden (אַרְצִי statt אַבְנִי) der Grube (= Scheol); aber der Scheolfahrt widerspricht der Vergleich „wie ein zertretenes Aas", der nur die Leiche betreffen kann, abgesehen davon, daß אֶרֶץ Fundament, nicht Boden bedeutet. Auch Duhm bezieht das Part. auf den König, übersetzt wie Marti: „hinabfahrend zu den Steinen der Grube wie ein zertretenes Aas" und erklärt dies von einem Loch, in das man den Chaldäerkönig geworfen habe, während die Steine der wilden Meder ihm nachflogen, so daß er unter Steinen begraben lag. Aber wie kann man denn hinabsteigen zu Steinen, die einem erst später von oben nachfliegen? Duhm verteidigt seine Erklärung, aber vergeblich. Unter diesen Umständen halte ich es für geraten, יוֹרְדֵי vor V. 20 zu verrücken (vgl. BH). Zu frei, wie mir scheint, verfährt Lohmann (vgl. zu 13, 3) mit dem überlieferten Text. In V. 19 wird offenbar vom König der Tod auf dem Schlachtfelde ausgesagt. Naboned, der nach dem Fall von Babel den Kampf von Borsippa aus fortsetzte, wurde gefangengenommen; sein weiteres Schicksal ist unbekannt. Belsazar fand beim Kampf um das königliche Viertel in Babel den Soldatentod (AO XIII, 3, 22). Von den assyrischen Königen starb Sargon vermutlich eines gewaltsamen Todes, und dessen Sohn Sanherib wurde von seinen eigenen Söhnen, die er bei der Thronfolge ihrem Bruder Asarhaddon nachgesetzt hatte, ermordet. Und der letzte assyrische König Sinšariškun suchte bei der Zerstörung Nineves durch die Meder den Tod im Feuer, um nicht lebendig in die Hand seiner Gegner zu fallen (Meissner, a. a. O. 41 ff.). In keiner dieser Nachrichten kann eine Bestätigung von V. 19 gefunden werden. So lange uns keine genaueren Nachrichten über das Ende der Weltstadt und ihres Herrschergeschlechtes zukommen, müssen wir also annehmen, daß der Prophet zwar wesentlich richtig geschaut hat, daß aber die Wirk-

lichkeit von seinen Worten abgewichen ist. 20 Fünfte Strophe: Ein Grab wie den übrigen Menschen oder Fürsten wird dem König versagt, und seine Nachkommenschaft wird vertilgt. תִּחַד: imperf. kal. von יָחַד = sich vereinigen. Der Prophet wendet sich jetzt formell der Zukunft zu. In אַתָּם wird das absolut vorangesetzte יוֹרְדֵי wieder aufgenommen; zu diesem vgl. יוֹרְדֵי בוֹר = die in das Grab hinabsteigen Prv 1, 12; Ez 31, 16. בְּקִבוּרָה (im Grab) muß wohl erst eingedrungen sein, als יוֹרְדֵי seinen ursprünglichen Platz in V. 20 verloren hatte, und dadurch eine Ergänzung des Verses notwendig geworden war. „Das Vergraben der Toten scheint (in Assyrien-Babylonien) die gewöhnliche Form der Bestattung gewesen zu sein, doch variieren auch hier die Einzelheiten nach Zeit und Ort recht bedeutend. Nach verlustreichen Schlachten wurden die nackten Leichen haufenweise einfach mit Erde bedeckt" (Meissner, a. a. O. 426). Über Ziegelgruftanlagen vgl. zu V. 19. Die Ehre des Grabes wird dem König versagt, weil er Land und Volk zu seinen selbstsüchtigen Zwecken mißbraucht und ausgesogen hat. Nie mehr soll das Geschlecht der Bösewichter genannt werden, d. h. es soll ganz aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden (vgl. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens 745. 77 A. 2). „Geschlecht der Übeltäter" würde, wenn richtig, den König samt den ihm voraufgehenden Mitgliedern der Dynastie bezeichnen. Weil aber LXX *σπέρμα πονηρόν* liest und לְבָנָיו, das einen Sing. voraussetzt, folgt, so wird doch wohl מֵרַע (part.) zu lesen sein = das Geschlecht des Übeltäters. 21 Die Vernichtung der Nachkommenschaft, die schon in לְאִי־יָקֻמוּ enthalten ist, wird eigens geboten, offenbar den Feinden, denen auch der König unterlegen ist. Wegen לְבָנָיו wird mit LXX אֲבוֹתָם statt אָבוֹתָם zu lesen sein; אָבוֹתָם ist aber ebensowenig wie מְרֵעִים sinnlos, denn es besagt, daß seine (sc. des Königs) Söhne für die Sünden ihrer Väter d. i. der ganzen Dynastie gestraft werden sollen. מִטְבָּח = Schlachtung, Schlachtbank. בַּל Negation mit dem Jussiv, die im Zusammenhang mit: damit nicht übersetzt werden kann; das jussivische „sollen" setzt sich im konsek. Perf. fort. Die Söhne sollen getötet werden, sie sollen sich nicht wieder erheben und das Weltreich von neuem erstehen lassen. Schwierig ist עָרִים, da die Anfüllung des Erdkreises mit Städten durch die Königsfamilie dem Verf. zu einem widerstrebenden Wunsche keinen Anlaß geben kann. Man schlägt vor, statt עָרִים zu lesen עִיִּים = mit Trümmern oder רָעִים = mit Bosheit; andere wollen עָרִים als Variante zu Erdkreis ganz tilgen, zumal es metrisch überschüssig sei; andere lassen mit וּמָלְאוּ einen neuen nicht von בַּל abhängigen Satz beginnen und übersetzen: und der Erdkreis soll sich mit Städten füllen. Letzteres ist kaum

zulässig, weil der Gegensatz zwischen den beiden letzten Sätzen irgendwie formell ausgedrückt wäre. „Den Erdkreis erfüllen“ im Sinne von Gn 1, 28; Ex 1, 7, von Nachfolgern eines Königs gesagt, ist nicht plausibel. Mir scheint רָעִים (den Erdkreis mit Bosheit füllen) die wahrscheinlich richtige Lesart zu sein, denn רָעִים schlägt auf מְרֵעִים V. 20 zurück, erinnert an Gn 6, 13 und hat sein Gegenstück in Js 27, 6 (vgl. Jer 19, 4). Wir haben dann zwar keinen Fünfheber, sondern ein sechshebiges Distichon, aber der Verf. kann absichtlich mit einem anders gebauten Vers geschlossen haben. V. 21 beweist ziemlich sicher, daß der Verf. an einen König denkt, der beim Untergang des Reiches und der Hauptstadt seinen Tod findet, und mit dem dann zugleich seine Nachkommenschaft vernichtet wird. Es werden also Sargon und Sanherib oder Nabukadnezar nicht gemeint sein können, denn es ließe sich nicht begreifen, daß ein Prophet bei ihrem Tode oder für den Fall ihres Todes die Hoffnung auf Vernichtung ihrer Nachkommenschaft und Dynastie hegen konnte. Der Prophet wird also den letzten König von Babel oder Assur im Auge haben. **22 f.** In V. 22. 23 wird durch einen Gottesspruch bestätigt, daß Babel gänzlich zerstört werde. עֲלֵיהֶם könnte, weil unmittelbar vorher von den Königssöhnen die Rede ist, auf diese bezogen werden; weil aber sofort im folgenden von Babel im ganzen gesprochen wird, so wird es wohl auf die Babylonier gehen (vgl. 13, 17). שֵׁם und שְׁאָר (Übriges) sowie נִין (Brut, Nachkommen) und נֶכֶד (Geschlecht, Nachkommen) sind alliterierende Wortpaare, welche ausdrücken, daß alles mit Stumpf und Stiel, mit Kind und Kegel, bis auf den Namen ausgerottet wird. מוֹרָשׁ = Besitztum, Revier. קִפֹּד (vgl. 34, 11; Soph 2, 14) wird auf Grund der Etymologie und der Versionen (LXX Vulg) mit Igel übersetzt. Weil aber der Igel kein Sumpfbewohner ist, so wird von manchen Rohrdommel, die sich auch, wie man sagt, zusammenziehen kann, vorgezogen. An die Stelle der Weltstadt werden Wassersümpfe treten, weil die natürlichen und künstlichen Wasserläufe zerstört werden, und dadurch die ursprüngliche Versumpfung des Stadtgeländes wieder eintritt. מְאַטֶּאתִי ist pilp. von טוא = fortschaffen, wegfegen (vgl. Ges. § 55 f.); dazu das Nomen מַטְאֲטֵא = Besen. הַשְׁמֵד ist inf. abs. hiph. = Vertilgen, Vertilgung. Babel wird wie Kehricht behandelt und wie Unrat beseitigt.

Nach Marti (Kommentar) sind die beiden Dichtungen Kap. 13 (Weissagung über den Untergang Babels) und Kap. 14, 4b—21 (Weissagung über den nahen Sturz des babylonischen Königs Naboned) im letzten Jahrzehnt vor der Eroberung Babels entstanden und haben vielleicht denselben Verfasser; 14, 1—4a und 14, 22. 23 sind Zusätze, die nach 539 hinzugefügt sind, um zu ver-

sichern, daß die Weissagung vom Untergang Babels sich erfüllen muß, auch wenn sie mit der persischen Eroberung sich nicht verwirklicht hat. Ähnlich Duhm u. a. Auch E. König ist der Meinung, daß Kap. 13 gegen Babel gerichtet ist und dieser Stadt Eroberung und Zerstörung durch die Meder ankündigt. Gegen jesajanische Abfassung wendet er (Einleitung 319 f.) folgendes ein: „In sachlicher Hinsicht handelt es sich nicht um die Möglichkeit, ob Gott dem Jesaja diese Fernsicht habe eröffnen können, sondern um die Möglichkeit, ob den Zeitgenossen des Jesaja, denen das damals nach Unabhängigkeit ringende Babel als die am fernen Horizont auftauchende künftige Weltmacht gezeigt wurde (39, 6), auch zugleich die Verwüstung dieses selben Babel durch die Meder verkündigt werden konnte (13, 17). Da hätte den Zeitgenossen des Jesaja ein ihnen unbekanntes Element in den Gesichtskreis eingeführt werden müssen. Dagegen gilt weder dies etwas, daß Ähnlichkeiten der Sprache von Kap. 13 mit jesajanischen Prophetien sich finden, noch dies, daß die Unterwerfung der Meder oder ihre Tributleistung in den Inschriften Sargons mehrmals erwähnt werden (gegen Cobb, An examination of Isaiah XIII [1892] 20 ff.)." In ähnlicher Weise sagt Kittel (Kommentar 124): „Jede Prophetie hat und muß haben ihren Anlaß; ohne durch die Verhältnisse der Gegenwart dazu aufgefordert zu sein, redet kein Prophet. Als Anlaß ergibt sich hier die Nähe des Gerichtes über Babel (13, 6. 22), welches die Erlösung Israels bringt; bereits hat Gott seine Werkzeuge dazu bestellt und hört man sein Kriegsheer über die Berge hereinkommen (13, 3 f.). Und zwar sind die Meder diese Werkzeuge (13, 17 f.). Ein solcher Anlaß lag zu Jesajas Zeiten niemals vor." Diese Einwände würden dahinfallen, wenn Kap. 13 nicht gegen Babel, sondern gegen Nineve gerichtet wäre. Hierfür ist H. Grimme in Theol. Quartalschrift 1903, 1—11 eingetreten. Er will in Kap. 13 lauter Fünfheber lesen; V. 19a verstieße gegen dies Metrum, das durch Tilgung von später eingesetztem בָּבֶל und כַּשְׂדִּים wiederhergestellt werde. Der Spruch Kap. 13 sei gegen die am meisten gefürchtete und gehaßte Macht der jesajanischen Periode, gegen Assur, gerichtet. Des näheren führt er aus: H. Winckler (Altorient. Forschungen I. Reihe 193 f. 411—415) hat wahrscheinlich gemacht, daß Sargon ein gewaltsames Ende in Feindesland gefunden hat. Die Besieger Sargons waren aber nicht die Kimmerier, sondern die „fernen Meder" in der Nähe des Elburs (vgl. 14, 13 הַר מוֹעֵד). Bei der Nachricht vom Ende Sargons verfaßte Isaias den Triumphgesang auf den Höllensturz des Tyrannen (14, 4b—21). Die Fortsetzung dieses Nachrufs ist Kap. 13. Auch für Assur und Nineve hört der Prophet die letzte Stunde schlagen, und sieht

damit zugleich den Tag Jahves für die Welt hereinbrechen. Werkzeuge Jahves sind die eben erst durch Hörensagen bekannt gewordenen unzivilisierten „fernen Meder“. Eine Medergefahr für Assur und Nineve konnte Isaias als Prophet und Politiker vorausahnen. Mit Assur in Verbindung gebracht, wahrt das Orakel historische (widerstandsloser Einfall in Assur bei Sargons Tode) und geographische (auf kahlem Berge bei Nineve) Treue. Für jesajanischen Ursprung von Kap. 13, den die Beziehung auf Assur mit sich bringt, spricht die weitgehende formale Verwandtschaft zwischen Kap. 13 und dem sicher jesajanischen Stücke 14, 5—21; dahin gehört Metrum (doppeltgesetzter Fünfheber), Umfang, poetische Kraft und Farbe, Maßhaltung bei aller Wortfülle, Stil, Wortspiel (13, 13a und 14, 16). Endlich vervollständigt Kap. 13, auf Assur bezogen, unsere Kenntnis von Jesajas wechselnder Haltung und steigender Erregung gegenüber Assur (vgl. 5, 26 ff.; 10, 5—19; 10, 28—34; 14, 24—27; 14, 21; 13; 30, 27—33). Kap. 13 hat Sophonias (2, 13—15) und Nahum befruchtet; als in Jer 50. 51 jesajanische auf Assur bezügliche Bruchstücke benutzt wurden, kam die Meinung auf, daß Js 13 sich auf Babel bezöge, so daß 13, 19a durch die Einschiebung von בָּבֶל und כַּשְׂדִּים erweitert wurde, und schließlich der Redaktor der Völkerorakel 13—21 die Überschrift מַשָּׂא בָּבֶל darnach formte. — Den Ausführungen Grimmes kann man im wesentlichen beistimmen. Aber sehr zweifelhaft ist die von Grimme als ursprünglich angenommene Form von 13, 19a. In V. 20—22 ist eine Stadt als feminines Subjekt vorausgesetzt, sie muß in V. 19 ausgedrückt sein (vgl. oben unter 13, 19). Seit 705 war Nineve Königsstadt (vgl. Šanda II 172). — Für die Ansicht, daß Kap. 14 ein Triumphlied auf den Tod Sanheribs oder Sargons sei, lassen sich auch Parallelen, die zwischen ihm und dem Spottlied 37, 20—29 bestehen, anführen (vgl. 14, 8 und 37, 24 sowie den Hochmut in 14, 13. 14 und 37, 23. 29). Freilich 37, 20—29 kann nicht von Isaias stammen wegen יאֹרֵי מָצוֹר (vgl. unten zu 37, 25). „Es stammt höchstwahrscheinlich von einem Schüler des Propheten. Seine Abfassung ist während der ägyptischen Züge Asarhaddons und Assurbanipals seit Tirhakas Besiegung (671—665) besonders motiviert“ (Šanda II 298). Daß aber der Dichter von Kap. 14 das Werk eines Schülers Isaias' benützt hat, ist nicht wahrscheinlich. Deshalb wird 14, 4 ff. von Isaias selbst sein. Für die Deutung auf Sargon wird auch geltend gemacht die Übereinstimmung von 14, 19 mit einem Ausdruck Sanheribs, nach welchem Sargon nicht die Ruhe des Grabes gefunden hat (KAT^3 74 f.).

Daß Kap. 13 auf die Zerstörung Babels durch die Meder zu

deuten sei, davon kann ich mich nicht überzeugen, 1. weil die vorausgesetzte geographische Lage der Tyrannenstadt mit der von Babel nicht übereinstimmt (vgl. zu 13, 2), 2. weil kein durchschlagender Grund vorliegt, warum gerade die Meder und nicht die Perser, die eigentlichen Eroberer Babels, als solche genannt sein sollten. Der Gegenstand des Spottliedes 14, 4—21 ist kein babylonischer König. Naboned kann deshalb nicht in Frage kommen, weil auf ihn die (von einem Augenzeugen gegebene) Schilderung eines himmelstürmenden und welterschütternden Herrschers so wenig wie möglich zutrifft (vgl. Meissner, Babyl. u. Assyr. 32). Leichter scheint die Annahme, daß ein assyrischer König gemeint ist. An Sargon und Sanherib möchte ich nicht denken, weil mit dem Tod des Königs in V. 20. 21 der Untergang der Dynastie verbunden gedacht ist. Ich halte es für wahrscheinlich, daß Isaias zuerst den Ausspruch über den Untergang Nineves getan, im Anschluß daran ein Spottlied auf den letzten assyrischen König verfaßt hat und dabei beeinflußt war von dem, was er an Sargon und Sanherib selbst erlebt hatte. Der äußere Anlaß zur Weissagung gegen Nineve waren die vielen Feldzüge, welche Sargon gegen Medien zum Schutz seines Reiches unternehmen mußte. Die Weissagungen des Isaias wurden später in der babylonischen Periode auf Babel und seinen König umgedeutet. Damals entstand die heutige Form von 13, 19, und das Spottlied wurde mit der Einleitung 14, 1—4a und mit dem Schluß 14, 22. 23 versehen. Auf diese Weise findet auch die Sprachform, insofern sie nachjesajanisches Kolorit zeigt (vgl. בַּל 14, 21 und הַשָּׁנִים 14, 16), hinreichende Erklärung. — Bemerkenswert ist, daß J. Halévy (Rsém XVIII 386), wenn auch unter Vorbehalt, es für möglich hält, daß Isaias Kap. 13; 14; 21, 1—10 verfaßt hat.

2. Assurs Untergang in Juda 14, 24—27.

14, 24 Jahve der Heere hat also geschworen:
Fürwahr, wie ich's erdacht, so geschieht's,
und wie ich's geplant, so kommt's zustande:
25 Ich zerschmettere Assur in meinem Lande
und zertrete es auf meinen Bergen.
Und weichen wird sein Joch von ihnen
und seine Last von ihrem *Nacken ().*

26 Das ist der Plan, geplant über die ganze Erde,
und das ist die Hand, gereckt über alle Völker.
27 Denn Jahve der Heere hat's geplant, wer vereitelt's?
und seine Hand ist ausgereckt, wer stößt sie zurück?

24 Zur einleitenden Formel: Jahve hat geschworen vgl. 62, 8; Am 4, 2; 8, 7 und Jer 51, 14. Der Schwursatz beginnt mit der Partikel אִם לֹא = fürwahr (vgl. Ges.[26] § 149b). דִּמָּה = erwägen, erdenken vgl. 10, 7. הָיְתָה (fem. = es) ist fut. ex. = es wird oder soll geschehen sein; ihm entspricht fut. תָּקוּם (vgl. 7, 7; 8, 10); der Dichter liebt den Wechsel, wie ja auch בֵּן durch הֵיא ersetzt wird. 25 Der Inf. לְשָׁבְרִ ist abhängig von den vorausgehenden Verben des Erdenkens und Planens דִּמִּיתִי und יָעַצְתִּי; damit im Deutschen die Abhängigkeit zum Ausdruck kommt, ohne daß die Übertragung steif wird, setzen wir nach V. 24 einen Doppelpunkt und übersetzen לְשָׁבְרִ entsprechend dem verb. fin. אֲשַׁבְּרֵנוּ, das die Fortsetzung des inf. ist, durch: ich zerschmettere. Mit אַרְצִי = mein Land wechselt הָרַי = meine Berge d. i. mein Bergland; der Assyrer steht nach 10, 32 f. auf den Bergen vor Jerusalem, als das Strafgericht einschlägt. וְסָר (perf. cons.) gibt die Folgen des Gerichtes für Juda an; die Suff. in מֵעֲלֵיהֶם und שִׁכְמוֹ (besser שִׁכְמָם) sind auf einen nur indirekt genannten Begriff zu beziehen, nämlich auf die, welche „in meinem Lande“ und „auf meinen Bergen“ wohnen. Die Wiederholung des konsek. וְסָר in dem futurischen וְסוּר ist auffällig, vielleicht ist letzteres zu streichen, nur müßte man dann konsequenterweise auch das zweite Verb (יֶחְדַּל) in 10, 27 streichen. V. 25b wird von Duhm für unecht gehalten. Er finde sich auch 10, 27 und sei aus 9, 3 hervorgegangen. Jedoch eine wörtliche Übereinstimmung liegt nicht vor. Unser Spruch nimmt auch andere Gedanken wieder auf, vgl. V. 24. 26 mit 8, 9. 10. Darin liegt noch kein Grund der Unechtheit. V. 25b soll aber auch nicht gut in den Zusammenhang passen, denn V. 26 zeige, daß Jesaja nicht speziell an Judas Befreiung denke, sondern an Jahves Weltplan überhaupt. Jedoch der Weltplan Jahves hat offenbar Judas Befreiung zum Gegenstande, sonst brauchte Assur nicht „in meinem Lande“ und „auf meinen Bergen“ zertreten zu werden; V. 25b ergibt sich also aus dem Ort des Gerichtes von selbst. 26 זֹאת d. i. der in V. 24. 25 gesprochene Schwur: Vernichtung der Feinde Judas zu dessen Befreiung. Freilich ist in V. 25 nur Assur genannt, aber der Begriff Assur wird eben in V. 26 erweitert, indem die Drohung auf alle assurgleichen Völker ausgedehnt wird. Was bedeutet nämlich „die ganze Erde“ und „alle Völker“? Kittel will darunter das assyrische Weltreich verstehen. Er meint, bloß wenn man „in meinem Lande“ und „auf meinen Bergen“ nicht berücksichtige, könne hier der Gedanke gefunden werden, daß dies Schicksal jedes Volk treffe, das Juda befehden würde. Kittels Einwurf trifft nicht zu, wie mir scheint. Auch wer „in meinem Lande“ berücksichtigt, kann den genannten Gedanken in V. 26 finden, denn dieser Vers

sagt, daß jede Macht, die wie die Assyrer Israels Land angreift, in eben diesem Lande vernichtet wird. Für Duhm ist כל־הארץ weder Palästina oder Juda noch das assyrische Reich, sondern die ganze Erde. Er findet in V. 26 den Gedanken: Gott schlägt Assur und alle Völker, die mit ihm verbunden sind; daher geht Gottes Weltplan zunächst auf diese Völker, aber auch auf die andern, insofern kein Volk, solange Assur steht, ungeknechtet bleibt, so daß alle Völker an Assurs Untergang interessiert sind. Aber ein Weltplan, der einem Teil der Völker zum Schaden, dem andern zum Nutzen ist, widerspricht der Hand, die über alle Völker ausgereckt ist, denn diese ist zum Schlagen ausgereckt (vgl. 5, 25; 9, 11; 23, 11). Den Ausdruck כל־הארץ aber mit Rücksicht auf die schlagende Hand als Hyperbel hinzustellen und auszuschalten, das ist nur ein Notbehelf. Die richtige Erklärung muß von V. 25 ausgehen. Der Zweck der Zerschmetterung Assurs ist Judas Befreiung, so lehrt V. 25b. Selbst wenn dieser Halbvers unecht wäre, müßte man dasselbe aus „in meinem Lande“ und „auf meinen Bergen“ erschließen. Juda zu unterjochen ist der Plan der Völker. Zu ihnen gehören in erster Linie die Völker, die Jahve bloß zur Züchtigung Judas herbeiruft, also die Assyrer (und Ägypter 7, 18). In 8, 9 dehnt der Prophet diesen Gedanken auf alle Fernen der Erde d. i. auf alle Völker der Welt aus. Dem Plan Assurs und der Völker stellt hier der Prophet den Plan Gottes entgegen. Die Richtigkeit dieser Erklärung verbürgt 8, 9. 10. Mag Assur Judas Untergang planen, mögen die Völker der ganzen Erde den gleichen Plan hegen, es wird nicht gelingen, weil Jahves Ratschluß feststeht. Dieser geht um seines Landes willen auf Assurs Zerschmetterung und in ihr auf die Zerschmetterung aller assurgleichen Völker der Welt. Kern und Stern in Jahves Weltplan ist das Volk Israel. Die übrigen Völker sind in ihn aufgenommen, insofern sie Israel und seinem Beruf entgegen oder förderlich sind. — In הַיְעָצָה steht nach Artikel Dageš im ה, weil ע folgt (vgl. Ges.[26] § 35b). 27 Das ist der Ratschluß, der über die ganze Erde geplant ist und nicht vereitelt wird, und das ist die Hand, die über alle Völker gereckt ist und nicht zurückgewendet wird, denn was Jahve beschlossen hat, kann niemand vereiteln (פרר hiph.), und wenn er seine Hand ausgereckt hat, kann niemand sie zurückbiegen (שוב hiph.). Guthe übersetzt sehr sinngemäß, indem er jedesmal den der Frage voraufgehenden Satz durch „wenn“ unterordnet: denn, wenn Jahve beschlossen hat, wer kann usw. Der Nachdruck liegt auf Jahve und seine.

Der Spruch 14, 24—27 besteht, abgesehen von der Überschrift 24a, aus fünf Distichen. Duhm sieht den ganzen Spruch,

von 25b abgesehen, für echt an; die Gründe, welche Stade einer-, Hackmann und Marti anderseits für Unechtheit geltend machen, lehnt er ab und verlegt den Abschnitt in die Zeit Sanheribs. Der Spruch ist selbständig; mit dem Vorhergehenden hat er keinen Zusammenhang. Vielleicht bildete er ursprünglich das erste Orakel wider fremde Völker. Weil er 8, 10 in V. 24c. 27a, ferner 9, 11 und 5, 25 in 27b, endlich 9, 3 (10, 27) in 25b voraussetzt, so fällt er mit 9, 3 nach 732. Er wird ferner nach 721 ergangen sein, weil eine Wiederaufnahme von 8, 9. 10 in dieser Zeit am besten erklärlich ist. Wir brauchen aber nicht bis in das Jahr 701 zu gehen, da ein Einfall in Juda schon eher als bevorstehend gefürchtet werden konnte. Der Spruch spricht nicht wie 29, 1 ff. (im Jahre 702) von einer Belagerung Jerusalems, auch nicht wie 10, 27 ff. (um 713/11) von einer Bedrohung Jerusalems, scheint also wie 10, 4 ff. zwischen 721 und 711 verfaßt zu sein.

3. Ausspruch über das Philisterland 14, 28—32.

14, 28 Im Todesjahr des Königs Achaz erging folgender Spruch:
29 Freue dich nicht, gesamtes Philisterland,
daß der Stock, der dich schlug, zerbrochen ist!
Denn aus der Wurzel der Schlange geht eine Natter hervor,
und ihre Frucht wird ein geflügelter Drache sein.

30 Weiden zwar werden auf meiner Au *die Niedrigen,*
und die Armen werden in Sicherheit lagern,
Aber töten werde ich durch Hunger deine Wurzel,
und deinen Rest wird er ermorden.

31 Heule, Tor, schreie, Stadt,
erbebe, gesamtes Philisterland!
Denn vom Norden kommt Rauch,
und keiner sondert sich ab von seiner Schar.

32 Und was soll man antworten den Boten des Heidenvolkes?
„Jahve hat Sion gegründet,
dort bergen sich die Elenden seines Volkes."

Der Spruch besteht, wenn V. 32 statt drei ursprünglich vier Stichen hatte, aus acht Distichen oder vier Vierzeilern, wie Duhm richtig einteilt. Auch Löhr (ZatW XXXVII 60 f.) zählt vier Strophen mit je zwei Doppeldreiern. Duhm verwirft den Spruch als unecht, weil Isaias wohl im Volke Arme und Niedrige kenne, aber nicht das ganze Volke so nenne, wie das erst in nachexilischer Zeit geschehe. „Allein der Ausdruck דַּלִּים וְאֶבְיוֹנִים V. 30 erklärt sich aus עֲנִיֵּי עַמּוֹ V. 32, und dieses ist durch 10, 2 (vgl. 3, 13—15)

für Jes. gesichert, wenn es auch nicht richtig ist (Cheyne), daß der Ausdruck hier nicht über jene Stellen hinausgehe. Vielmehr haben wir hier den Übergang zu der später häufigen Benennung des Volkes als Arme und Elende" (Kittel).

Die Abfassungszeit ist in der Überschrift V. 28 angegeben. Bietet diese Überschrift bloß das Datum, oder gibt sie auch die Veranlassung der Weissagung an? 1. Das letztere ist der Fall, wenn der Tod des Achaz die Weissagung und ihre Voraussetzung veranlaßt hat. a) Da kommt zunächst die messianische Auffassung in Betracht. Knabenbauer z. B. deutet den zerbrochenen Stab auf die beim Tode des Achaz darniederliegende Macht des Hauses David (29a). Der Herrscherstab wird sich wieder erheben in Ezechias und schließlich im Messias (29b), in dessen Zeit Juda sich des Friedens und der Sicherheit erfreut (V. 30; vgl. 11, 4. 14). Vom Enderfolg kehrt der Prophet zur Katastrophe der nächsten Zukunft zurück, die der Assyrer über Philistäa bringt (V. 31). Die Boten sind assyrische oder philistäische oder auswärtige Gesandte (V. 32). — Gegen diese messianische Deutung sprechen schwere Bedenken. Die Einheit der Weissagung, die durch Geringe, Dürftige (V. 30) und Elende seines Volkes (V. 32) gewährleistet ist, wird durch sie zerrissen. Denn V. 29b hat in dem Basilisken (Ezechias) einen andern Züchtiger im Auge als V. 31 in dem Rauch von Norden her (assyr. König), so daß in der nächsten Zukunft zwei Stöcke Philistäa schlagen werden. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß der Messias unter dem Bilde eines fliegenden Drachen vorgeführt wird. Es bleibt aber immerhin beachtenswert, daß das Targum erklärt: „Aus den Söhnen der Söhne Jesses wird der Messias hervorgehen." b) Eine andere Erklärung findet sich bei Šanda II 446. Achaz übte über die Philister eine gewisse Oberhoheit aus, die ihm von Tiglatpileser zum Lohn für sein treues Festhalten an Assyrien gewährt worden war. Als Achaz vor Herbst 721 starb (unter Hiskia, der vor Herbst König wurde, fiel Samaria), freuten sich die Philister. Der Prophet warnt sie, da nach dem bekannten Sprichwort (V. 29b) für sie nach Achaz' Tode nichts Besseres nachkommen werde. V. 30a spiele auf die Verschonung Jerusalems im Jahre 720 an, als Sargon gegen die aufständischen Provinzen und die Philister (Gaza) zog, während 30b und 31 von der damaligen Züchtigung der Philister durch Sargon redeten. V. 32 klinge wie eine Mahnung an Hiskia, sich mit den Gesandten der aufständischen Provinzen Arpad, Ṣimirra, Damascus und eventuell auch Ilubidis von Hamat, die in Jerusalem erschienen waren und Hiskia zum Abfall bewegen wollten, nicht in Unterhandlungen einzulassen und mit Assur Frieden zu halten. — Hier

wird zwar die Einheit der Weissagung im gewissen Sinne gewahrt, da Achaz als Beauftragter Assurs erscheint, und das schwerere Unglück wiederum von Assur kommt, wenn auch für V. 29b auf Hiskia 4 Rg 18, 8 hingewiesen wird. Aber woher wissen wir, daß Achaz im Auftrage Tiglatpilesers eine gewisse Oberhoheit über die Philister ausübte? Wir wissen nur, daß die Philister während des syrisch-ephraimitischen Krieges Achaz bedrängten (2 Par 28, 18). In V. 32 können nicht die Gesandten der Völker gemeint sein, da גוי (nicht גוים) sich doch wohl nur auf die Philister beziehen kann; es könnte sich also nur um eine philistäische Gesandtschaft handeln, die nach dem Tode des Achaz und dem Sturz Samarias bei Ezechias ein besseres Verständnis für einen Bund gegen Assur zu finden hoffte. Auch bedeutet שבט 10, 5. 15. 24 Assur oder einen assyrischen König, kann also hier kaum einen israelitischen König bedeuten. Ein Vorzug der Erklärung Šandas liegt darin, daß die Echtheit der Überschrift bestehen bleibt. 2. Die Überschrift V. 28 bietet bloß das Datum der Weissagung. Auf König Achaz ist in den Weissagungsworten selbst kein Bezug genommen. Der Stab, die Schlange, die daraus hervorgehenden Schlangen, der Heerführer, der von Norden her über Philistäa kommt, sind assyrische Könige. Welcher assyrische König ist der zerbrochene Stab? Wenn die Überschrift echt ist, muß es ein König sein, der in oder kurz vor dem Todesjahr des Achaz starb. Da käme vielleicht Tiglatpileser in Betracht, der 745—727 regierte. Das Todesjahr des Achaz ist nach Šanda 721 (vor Herbst). Wenn dies richtig ist, so ist Tiglatpileser ausgeschlossen, denn die Zeit von 727 bis 721 ist zu groß. Andere setzen das Todesjahr des Achaz auf 728 fest (vgl. Herzog in Alttest. Abhdl. I, 5, 77). Hiernach müßte, wenn V. 29b eine Sukzession von Herrschern ausdrückte, und geflügelter Drache nicht mit Basilisk (Natter) auf Grund des Parallelismus identisch wäre, sondern einen dritten Herrscher bezeichnete, Tiglatpileser der zerbrochene Stab (Schlange), Salmanassar, von dem aber keine besondere Tat gegen die Philister bekannt ist, der Basilisk, und Sargon, der Hanno von Gaza bei Raphia 720 schlug und Jamani von Asdod 711 züchtigte, der geflügelte Drache sein. 3. Andere halten die Überschrift für das Erzeugnis eines Späteren, der den zerbrochenen Stab auf Achaz deutete und in Ezechias den Bedroher Philistäas erblickte, da er nach 4 Rg 18, 8 die 46 ihm entrissenen Städte von den Philistern zurückeroberte und das Philistergebiet verwüstete. Für die richtige Erklärung von V. 29—32 denken sie an assyrische Könige nach Tiglatpileser. Vor allen wird Sargon genannt. Daß die Philister beim Tode Sargons (705) sich freuten, ist verständlich. Der Basilisk

wäre Sanherib, der 701 bei Eltheke über die Philisterfürsten siegte, der ihnen allerdings auch 46 judäische Städte zuwies. Der fliegende Drache wäre ebenfalls Sanherib oder Asarhaddon, dem die Philister ebenso wie seinem Nachfolger Assurbanipal bei deren Zügen nach Ägypten huldigen mußten. — Sargon nimmt auch H. Winckler als terminus a quo der Weissagung an, aber nicht seinen Tod, sondern seine Niederlage, die er bei Durilu in Babylonien durch Ummanigaš von Elam erlitt. Dieser Meinung tritt auch Cheyne bei. Der Prophet hat bei Basilisk und Drache keinen andern ausländischen König im Sinn als Sargon. Die drei: Schlange, Basilisk, fliegender Drache sind nur aufeinander folgende Phasen eines immer despotischeren Regimentes. — Für Sargon spricht, daß er auch 10, 5. 15. 24 der Stab ist, durch den Juda geschlagen wird. Der zerbrochene Stab und das Auftreten eines aus der Wurzel der Schlange hervorgehenden Basilisken weisen deutlich auf den Tod eines Tyrannen hin. Es ist auch recht wahrscheinlich, daß beim Tode Sargons eine Gesandtschaft der Philister nach Juda ging, um den Assur ergebenen Hiskia auf ihre Seite zu ziehen und für ein Bündnis gegen Assur zu gewinnen. Isaias weist die Gesandten durch die sprichwörtliche Redeweise V. 29b darauf hin, daß ein härteres Joch durch den neuen König Sanherib bevorstehe. Obwohl der Prophet von Basilisk und Drache spricht, so denkt er doch nur an einen Feind, wie er auch V. 31 nur einen Heerführer im Sinne hat. Dem eigenen König und Volk rät er vom Bündnis ab, da Jahve sein ohnedies gedrücktes Volk (V. 30a. 32) in Sion schützen werde, während das Philisterland durch Hunger und Schwert vernichtet werde. Ein Anstoß bei dieser Erklärung bleibt die Überschrift. Sicheres läßt sich nicht ausmachen.

28 Die Echtheit der Überschrift und die Art ihrer Beziehung zum folgenden Spruch ist zweifelhaft. Das Todesjahr des Königs Achaz wird nicht von allen übereinstimmend angegeben (vgl. oben 721 bei Šanda und 728 bei Herzog). Zu מַשָּׂא vgl. 13, 1. 29 שׂמח כִּי = sich darüber freuen, daß. Die appositionelle Nachstellung von כל mit Suff. ist emphatischer als כל־פלשת; es handelt sich um ein Ereignis, das alle Philisterstädte in gleicher Weise betrifft. Zu übersetzen ist: der Stock, der dich schlug, nicht: der Stock des dich Schlagenden, weil der personifizierte Stock leichter durch das folgende נחש ersetzt wird als das Werkzeug (vgl. Kittel). Der zerbrochene Stab wird teils auf den Tod des Königs Achaz, teils auf eine Schlappe der assyrischen Macht, teils auf den Tod eines assyrischen Königs (Tiglatpilesers?, Sargons?) gedeutet (vgl. oben). Letzteres ist mir am wahrscheinlichsten. Philistäa soll

sich nicht freuen, daß das Zepter, das es schlug, zerbrochen ist, denn es kommt noch schlimmer: aus der Wurzel (Pflanzenbild) der Schlange (Tierbild) — d. i. aus dem zerbrochenen Stab, der dich schlug — geht hervor ein Basilisk. Das mag eine sprichwörtliche Redensart sein zum Ausdruck, daß noch Schlimmeres folgen werde, aber sie kann hier auf bestimmte Personen angewandt sein. נחש ist das mindergefährliche Tier, schlimmer ist der von der Sage umwobene Basilisk (Natter). Ob in fliegender Drache (Tier der Volksphantasie, vgl. 30, 6) eine zweite Steigerung liegt, ist nicht sicher; wenn es zuträfe, hätten wir drei assyrische Herrscher, etwa: Tiglatpileser (Tod 727, gleichzeitig mit Achaz?), Salmanassar, Sargon oder: Sargon, Sanherib, Asarhaddon. Geflügelter Drache kann auf Grund des Parallelismus (aus der Wurzel der Schlange = ihre, der Schlange, Frucht) mit Basilisk (Natter) identisch sein, was durch den einen Feind in V. 31 empfohlen wird; so hätten wir zwei Herrscher, etwa: Tiglatpileser und (mit Übergehung von Salmanassar) Sargon oder: Sargon und Sanherib. **30** Die unmittelbare Fortsetzung der in V. 29b ausgesprochenen Drohung an die Philister ist V. 30b. Dazwischen schiebt sich ein Satz über Israel, der den Gegensatz zwischen beiden Ländern hervorhebt: während Israel in Wohlfahrt und Sicherheit lebt, wird das Philisterland vernichtet. Daß דלים und אביונים Israeliten bezeichnet, beweist עֲנִיֵּי עַמּוֹ (V. 32; über das Alter der Bezeichnung des Volkes als Arme und Elende vgl. oben vor V. 28. „Erstgeborene von Niedrigen“ wird gewöhnlich erklärt als die Allerniedrigsten (vgl. Job 18, 13). Weil aber bei dem parallelen אביונים ein superlativer Ausdruck fehlt, so wird vorgeschlagen statt בְּבוֹרֵי zu lesen בְּכָרִי (בְּכָרַי) = auf meiner Au oder בַּהֲרָרַי = auf meinen Bergen; diese Umänderung würde sich deshalb empfehlen, weil רעו eine lokale Angabe sozusagen verlangt, und weil die jetzt in Dunkel getauchten Elenden im Licht dieser Verbesserung sofort als jahvegläubige Israeliten erkannt werden. Warum nennt Isaias sein Volk Niedrige und Arme? Die Bezeichnung trifft gänzlich zu, mögen wir an das Todesjahr des Achaz und Tiglatpileser um 728 (vgl. 10, 20; 2 Par 28, 20—22) oder an die Zeit Sargons denken. Deine Wurzel d. i. dich bis auf den letzten Rest; das Bild ist von der Pflanze entlehnt (5, 24); vom Hunger einer Pflanzenwurzel zu sprechen, ist ungewöhnlich, aber deshalb muß nicht זרעך (vgl. Kittel BH) ursprünglich sein. Der Wechsel zwischen der Person in המתי und יהרג ist auffällig; Subjekt von יהרג muß der durch צפע und שרף bezeichnete Assyrerkönig sein; vielleicht hat Vulg mit אהרג recht. **31** Die in V. 29 f. noch theoretische Drohung wird hier schon in ihrer Verwirklichung vorgeführt. Weil der Vers nur

von einem Feind oder einem kriegerischen Ereignis spricht, so wird auch wohl durch Basilisk und Drache nur ein Feind bezeichnet sein. In seiner Anrede an Tor und Stadt individualisiert der Prophet, meint aber alle Philisterstädte. שער nur hier fem., wohl deshalb weil mit עיר synonym. נָמוֹג ist inf. abs. (nach dem Perf. gebildet), der hier den Imperativ vertritt, von מוג niph. = erbeben. Rauch ist das Wahrzeichen des von Norden kommenden Assyrers, dessen Heranrücken der aus den niedergebrannten Städten aufsteigende Rauch ankündet. Und nicht ist ein Abgesonderter unter seinen Scharen: בּוֹדֵד ist part. kal. von בדד = sich absondern; מוֹעֲדָיו = Versammlung, Schar; das Suff. „seine“ bezieht sich auf den hinter עָשָׁן sich verbergenden assyrischen Feind; die Scharen des Assyrers rücken geschlossen und stoßkräftig heran, weil keiner aus Müdigkeit oder Eigenwillen sich absondert und den Zug verläßt. עמוד (statt מוֹעֵד, vgl. BH) würde Heersäule, Kolonne bezeichnen. V. 32 ist zum Teil Wiederholung von V. 30a. Wir hören das Neue, daß Gesandte auf eine Antwort warten. Der Zusammenhang macht wahrscheinlich, und גוי (nicht גוים) bestätigt es, daß es sich um eine Gesandtschaft der Philister handelt, welche diese nach dem Tode des Assyrerkönigs nach Juda gesandt hatten, um dieses zum Anschluß an eine Koalition wider Assur zu bewegen. Wir wissen nur von einer Gesandtschaft, welche Azuri von Asdod (das Jahr ist nicht sicher; vgl. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte 270) an benachbarte Reiche gesandt hat (KB II 64). Es ist aber möglich und in etwa wahrscheinlich, daß beim Tode der assyrischen Könige Tiglatpileser oder Sargon Gesandtschaften von Philistäa an umliegende Staaten abgingen (vgl. 20, 6). Isaias riet, den Gesandten eine ablehnende Antwort zu geben: Jahve hat Sion gegründet (28, 16), und dort wird sein Volk, mag es auch in gedrückter Lage sein, einen sichern Bergungsort finden (vgl. 8, 9. 10; 10, 12 ff.), wann der Assyrer heranstürmt und Philistäa vernichtet. יַעֲנֶה mit Subjekt man, falls nicht einige Wörter ausgefallen sind; man kann nämlich vermuten, daß auch V. 32 ursprünglich zwei Distichen ausmachte (vgl. Duhm). כִּי leitet die Antwort ein, wird nicht übersetzt.

4. Das Gericht über Moab 15, 1—16, 13.

a) Die Moabiter, die auf der Flucht vor dem Feinde ihr Land verlassen, werden aufgefordert, sich nach Sion zu wenden, wo der Erbe Davids nach Vernichtung der Feinde das messianische Reich aufrichten wird 15, 1—16, 5.

1 Ausspruch über Moab.
Ja, in der Nacht ist überwältigt, ist vernichtet Ar Moab.
Ja, in der Nacht ist überwältigt, ist vernichtet Kir Moab.

2 *Hinan steigt die Tochter Dibon die Höhen zum Weinen,*
Auf Nebo und auf Medeba klagt Moab,
Auf allen seinen Häuptern eine Glatze, jeder Bart geschoren.
3 *Auf seinen Gassen legen sie den Sack um, auf seinen Dächern,*
Und auf seinen Plätzen klagt alles, zerfließt in Tränen.
4 *Es schreit Hesbon und Elale, bis Jachaz hört man ihr Rufen,*
Darum beben die Lenden Moabs, seine Seele bebt ihm.

5 *Mein Herz schreit auf wegen Moabs, seine Flüchtlinge kamen bis Zoar,*
Ja, die Steige von Luchit, mit Weinen ersteigt man sie.
Ja, auf dem Wege nach Horonajim erheben sie Geschrei über den Zusammenbruch.
6 *Ja, die Wasser von Nimrim, Wüsten werden da sein,*
Denn das Gras ist vertrocknet, dahin das Kraut, Grün ist
7 *Drum was sie erübrigt und was sie verwahrt, [nicht mehr.*
Über den Weidenbach tragen sie es.

8 *Denn es umkreist Geschrei die Grenze Moabs:*
Bis Eglajim sein Geheul, bis Beer Elim sein Geheul.
9 *Denn die Wasser Dimons sind voll von Blut,*
Denn ich verhänge über Dimon noch Weiteres, [Landes.
Einen Löwen den Entronnenen Moabs und dem Überrest des
16, 2 *Und wie davonfliegende Vögel, wie ein verscheuchtes Nest*
Werden die Töchter Moabs sein an den Furten des Arnon.

16, 1 *„Sendet Lämmer für den Landesbeherrscher*
Von Sela durch die Wüste zum Berge der Tochter Sion.“
3 *„Schaffe Rat, gib Entscheid,*
Mache der Nacht gleich deinen Schatten am hellen Mittag,
Verbirg die Versprengten, die Flüchtigen verrate nicht.
4 *Möchten doch weilen dürfen in dir die Versprengten Moabs,*
Sei du ihnen Schutz vor dem Verwüster.“

Denn ist's aus mit dem Gewalttätigen,
Ist vernichtet der Verwüster,
Sind verschwunden die Zertreter aus dem Lande,
5 *So wird errichtet durch [Gottes] Huld der Thron,*
Und es sitzt darauf einer in Treue
Im Zelte Davids,
Der da richtet und nach Recht trachtet
Und sich der Gerechtigkeit befleißt.

b) Erneute Gerichtsdrohung über Moabs Hochmut 16, 6—12.

16, 6 Wir vernahmen von Moabs Stolz, dem überaus großen,
Von seinem Hochmut, Stolz, Übermut, seinem eitlen Gerede,
7 Darum wird Moab gegen Moab heulen, alles wird heulen.
Um die Traubenkuchen von Kir Hareseth werden sie seufzen,
ganz niedergeschlagen.
8 Denn verwelkt sind Hesbons Gefilde, die Weinstöcke Sibmas.
Gebieter der Völker schlugen nieder ihre Trauben.
Bis Jaʿser reichten sie, schweiften zur Wüste,
Ihre Ranken breiteten sich aus, überschritten das Meer.

9 Darum will ich mit Jaʿser weinen um die Reben Sibmas.
Ich tränke dich mit meinen Tränen, Hesbon und Elʿale.
Denn in deinen Herbst und dein Herbsten schlug ein Juchhe ein.
10 Verschwunden ist Freude und Jubel hinweg aus den Gärten.
Und in den Weinbergen jubelt es nicht, jauchzt es nicht.
Wein in den Keltern tritt man nicht, das Juchhe ist verstummt.
11 Drum mein Innres, um Moab gleich der Zither stöhnt es
Und mein Innerstes, um Kir Heres . . .
12 Wenn aber Moab sich abmüht() auf der Opferhöhe [ausrichten.
Und tritt zum Gebet in sein Heiligtum ein, so wird es nichts

c) Zuschrift des Propheten zu den vorhergehenden ältern Weissagungen 16, 13. 14.

13 Dies ist das Wort, das Jahve einst über Moab sprach. 14 Jetzt aber hat Jahve also gesprochen: In drei Jahren, gleich Jahren eines Söldners, wird die Macht Moabs mit all der großen Volksmenge verächtlich geworden sein, und Rest ist ein wenig, ein bißchen, nicht viel.

Geschichtliches. Seit David (2 Sm 8, 2) waren die Moabiter den Israeliten tributpflichtig. Bei der Reichstrennung fiel Moab dem Nordreich zu. Der Vater des moabitischen Königs Mesa wurde von den israelitischen Königen Omri und Achab hart bedrängt (Mesainschrift). Nach Achabs Tode (854) fiel Mesa (ca. 865—835) von Israel ab und eroberte das Land nördlich vom Arnon bis Medeba. Die Folge war der Feldzug Jorams von Israel und Josaphats von Juda gegen Moab um 853/852. Sie brachen von Süden her in Moab ein, räumten aber das Land wieder, als Mesa auf der Mauer von Kir Heres seinen Erstgeborenen opferte. Bald darauf fielen die Edomiter und Moabiter in Juda ein (2 Par 20, 1 ff.). Nach Mesas Tode drängte Jehu die Moabiter wieder über den Arnon nach Süden zurück (vgl. „von Aroer an" 4 Rg 10, 33). Zur Zeit des Königs Joas um 790 fielen häufig Streifscharen von Moabitern,

die mit den Aramäern verbündet waren, in das Land Israel ein (4 Rg 13, 20). Hesbon und Eleale, die nach Js 15, 4 moabitisch sind, besaß König Mesa noch nicht; sie sind vielleicht in der Zeit des Joas gewonnen worden. Um 780 wird die Eroberung des Ostjordanlandes durch Jeroboam II. von Jonas geweissagt sein (4 Rg 14, 25). Jeroboam II. eroberte das Land bis zum Toten Meer, wird aber wohl Moab zur Botmäßigkeit gezwungen haben (vgl. Šanda II 171 f.). Um 750 mag die Drohung des Amos (2, 1 ff.), die einen Frevel Moabs gegen Edom betrifft, anzusetzen sein. Der palästinensischen Liga gegen Tiglatpileser (um 735) gehörten außer Damaskus, Israel, Philister, Ammoniter, Edomiter auch die Moabiter an. König Salamanu von Moab war Tiglatpileser (734/32) untertan (KB II 21). Gegen Sargon erhob sich um 711 Moab mit Philistäa, Juda und Edom (KB II 65). Moab huldigte Sennacherib (701) und Assurbanipal (KAT^3 472). In die Zeit Jeroboams II. oder Tiglatpilesers verlegen die meisten Exegeten Js 15. 16. — Von Moab handelt auch Js 25, 9—12 (wann?). Der Hochmut Moabs gegen Juda wird von Sophonias (2, 8—11) um 621 bedroht. Um 602, nachdem Joakim von Juda sich drei Jahre (von 605 ab) ruhig verhalten hatte, sandte Nebukadnezar nicht bloß Aramäer und chaldäische Truppen, sondern auch Moabiter und Ammoniter zur Züchtigung wider Jerusalem (4 Rg 4, 2). Kurz nach 597 suchten Gesandte des Königs von Moab, im Verein mit den Gesandten von Edom, Ammon, Tyrus und Sidon, den König Sedezias von Juda zum Abfall von Nebukadnezar zu bewegen (Jer 27, 2 ff.). In die Zeit vor dem Fall Jerusalems gehört der Ausspruch gegen Moab Jer 48, 1 ff. Das Orakel Ezechiels (25, 8 ff.) wider Moab fällt nach 587. Auf seinem Zuge nach Ägypten 568 unterwarf Nebukadnezar die Moabiter samt den Ammonitern (Jos. Antiq. 10, 9, 7). Zur Zeit des Esdras und Nehemias unter Artaxerxes I. (465—424) waren viele Israeliten mit Moabitinnen verheiratet (Esr 9, 1; Neh 13, 1). Um 300 v. Chr. hatten die Nabatäer, die mit den נְבָיוֹת der Bibel wahrscheinlich identisch sind, im Gebiet der Edomiter eine Herrschaft mit der Hauptstadt Petra (סלע) errichtet (vgl. Schürer^4 I 730). Bloße Vermutung ist, daß Mal 1, 1—5 (5. Jahrh.) sich auf die Verdrängung der Edomiter durch die Nabatäer bezieht. Deren Herrschaft dehnte sich von Süden nach Norden vor. Die Bücher der Makkabäer (1 Makk 5, 25; 9, 35; 2 Makk 5, 8) kennen Nabatäer im Gebiet des alten Moab (vgl. Moabiter in Dn 11, 41). Johannes Hyrkanus (135—104) eroberte Medaba in Moab. Alexander Jannäus endlich (104—78) machte die Moabiter tributpflichtig, konnte aber nur einen Teil ihres Landes behaupten.

Einteilung. Der Spruch zerfällt in zwei Teile: 15, 1—16, 5 und 16, 6—14. Der erste Teil hat, abgesehen von V. 1, der entweder als Thema oder als Wiederholungsvers aufzufassen ist (Duhm), vier Strophen mit je sieben Zeilen, die durch die Zäsur in zwei ungleiche Hälften (3 + 2 Hebungen) geschieden werden. An die vier Strophen schließt sich eine fünfte 16, 4b—5, welche anders gebaut ist. Der zweite Teil hat zwei Strophen mit acht und zehn Fünfhebern. Daran schließt sich die Nachschrift 16, 13. 14.

1 מַשָּׂא vgl. 13, 1. כִּי begründet nicht die Überschrift, sondern = fürwahr, ja. לֵיל könnte stat. constr. sein mit anschließendem Relativsatz ohne אֲשֶׁר; es kann auch wie 21, 11 stat. abs. sein. בְּלֵיל: in einer Nacht d. h. bei Nacht, plötzlich oder durch nächtlichen Überfall. Genannt sind die beiden Hauptstädte: Ar Moab lag an der Südseite des Arnon; Kir Moab ist wohl = Ḳir Ḥeres 16, 4 = Ḳir Ḥareseth 16, 7, das heutige El Kerak. Kittel hält עָר מוֹאָב (fem.) für Akkus. beim Passiv. דָּמָה (vgl. דמם still werden) im Niphal = vernichtet werden. Die Wiederholung desselben Satzes bringt das Entsetzen zum Ausdruck. 2 Dibon liegt nördlich vom Arnon und von Ar Moab, dort setzte Mesa seinen Denkstein. Der MT ist zu übersetzen: Man steigt zum Tempelhaus und Dibon auf die Höhen zum Weinen. Wahrscheinlich ist zu lesen: עָלְתָה בַת דִּיבֹן. הַבָּמוֹת sind gottesdienstliche Stätten. Nebo eine Stadt (Nm 32, 38) am gleichnamigen Gebirge an der Nordostspitze des Toten Meeres; in derselben Gegend liegt Medeba (Nm 21, 30) südlich von Ḥesbon. Beide Orte sind hochgelegen wegen עַל und haben Heiligtümer, wo die Klage stattfindet. Die Form יֵלֵיל kommt in dem Ausspruch über Moab dreimal vor: 15, 2. 3; 16, 7. Auf allen seinen Häuptern d. i. Moabs; die Vokalisation רֹאשָׁיו ist singulär. Statt גְּרוּעָה = geschoren wollen manche mit LXX das treffliche גְּדוּעָה = abgehauen d. i. schnell abgeschnitten lesen. 3 Alle Leute klagen, und überall tritt die Klage öffentlich hervor. Wenn die Suffixe richtig sind, so ist Moab einmal (mask.) als Volk, und zweimal (fem.) als Land gedacht. Zu Sack = Trauerkleid vgl. 3, 24; 20, 2; 22, 12. Auf seinen Dächern gehört zu חֻצֹתָיו. Ein jeder davon (1, 23) d. i. eines jeden Auge fließt herab in Weinen d. i. in Tränen, vgl. Jer 9, 17 u. ö. 4 Das konsek. Imperf. steht wie die vergangenheitliche Darstellung zum Ausdruck des Futurs. Ḥesbon und Eleale liegen nördlich von den ebengenannten Nebo und Medeba. Ḥesbon, vorübergehend im Besitz der Amoriter (Nm 21, 26) und der Israeliten (Nm 32, 37), ist hier wieder moabitisch. Die Städte Ḥesbon und Eleale sind hochgelegen, daher ist ihr Wehegeschrei weit ins Land hinein bis Jahas zu vernehmen. Jahas liegt nach Süden hin, vielleicht zwischen Medeba und Dibon. Darum, weil das ganze

Land von Wehegeschrei widerhallt, beben selbst die tapfern Krieger. Die Gerüsteten (חַלְצֵי) Moabs schreien (יָרִיעוּ) paßt schlecht zu: seine (Moabs) Seele bebt ihm; darum liest man mit LXX Syr: חַלְצֵי מוֹאָב יָרֵעוּ = die Lenden Moabs beben. 5 Mit V. 5 beginnt eine neue Strophe. Der Dichter wendet sich dem Süden Moabs zu. Er beginnt mit dem Ausdruck des Mitleids für das schwer heimgesuchte Moab: mein Herz schreit auf wegen Moabs. Auffällig ist diese Gefühlsbezeugung, aber nicht unmöglich; andere wollen לִבּוֹ lesen: sein Herz jammert Moab d. i. Moabs Herz jammert. Statt בְּרִיחֶהָ = seine Riegel, d. i. seine Fürsten, ist wohl בְּרִיחֶהָ = seine Flüchtlinge zu lesen; diese reichen auf der Flucht bis Zoar, das südöstlich von der Südspitze des Toten Meeres liegt. עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה = drittes Kalb (?) ist Ortsbezeichnung (vgl. ZatW XXVI 178) und vielleicht Glosse aus Jer 48, 34. כִּי = ja, ebenso das כִּי vor דֶּרֶךְ und vor מִי V. 6. Luḥith = Chirbet Fās? an der Südostecke des Toten Meeres. דרך ist Akkus. = auf dem Wege. יְעֹרְרוּ ist Pilpel von עור statt יְעֲרֵרוּ = erheben. 6 Nimrim ebenso wie das vorhergehende Ḥoronajim im Süden Moabs. Wo bewässertes fruchtbares Land war, werden sich Wüsteneien (מְשַׁמָּה) erstrecken ohne Gras, Kraut und Grün. 7 Darum d. i. wegen der Verheerungen, die der Feind im ganzen Lande anrichtet, flüchten die Bewohner mit ihrer Habe an die Grenze und überschreiten sie. יִתְרָה ist Erübrigtes, Ersparnis; עשה ist Relativsatz ohne אשר in 3 pers. = man. פְּקֻדָּה = Verwahrung und Habe, die man verwahrt. נַחַל הָעֲרָבִים = Weidenbach, vgl. נַחַל הָעֲרָבָה = Steppenbach Am 6, 14 und יָם הָעֲרָבָה 4 Kg 14, 25 = Steppenmeer. Der Weidenbach oder Sared bildet die Südgrenze Moabs gegen Edom, jetzt wahrscheinlich Wadi el Ḥesa. Steppenbach Am 6, 14 ist entweder Textfehler oder ein Wadi an der Nordgrenze Moabs (vgl. Šanda II 171). 8 Mit V. 8 beginnt eine neue Strophe, die zunächst die Flucht über die Landesgrenze begründet. Geschrei umkreist (hiph. von נָקַף) die Grenze Moabs, d. i. das Land ist ganz bis an seine Grenzen mit Geschrei וְעָקָה und Wehklage יְלָלָה erfüllt. Der Dichter nennt einige Orte im Lande: Eglajim im Süden zwischen Arnon und Sared, Beer Elim, wahrscheinlich nordöstlich vom Arnon (vgl. Nm 21, 16). 9 Dimon ist vielleicht wegen des Gleichklangs mit דם Blut für Dibon, der Stadt nördlich vom Arnon V. 2, gesetzt. Die Wasser Dimons könnten Teiche sein, da an den Arnon wohl nicht zu denken ist. Mit כִּי־אֲשִׁית beginnt wahrscheinlich ein Zusatz (15, 9b bis 16, 5), den Isaias einer ältern Weissagung hinzugefügt hat. Mit dem in 9a angesagten Blutbad ist es nicht genug, der Herr verhängt (שית) über Dimon noch Weiteres (= נוֹסָפוֹת part. niph.), nämlich einen Löwen usw. Die dem Blutbad Entronnenen und

der Rest des Landes fallen wilden Tieren zum Opfer. Rest erinnert an den von Isaias hinzugefügten V. 14 des folgenden Kapitels, wo ebenfalls gesagt wird, daß außer dem geschilderten noch neues Unheil über Moab kommen werde. **16, 2** Vers 16, 2 gehört vor 16, 1; die Futura in 16, 2 passen zu אָשִׁית in 15, 9. Die Töchter Moabs sind moabitische Gemeinden (Ps 48, 12; vgl. Nm 21, 25), die im Begriffe sind, über den Arnon zu fliehen. Nach מוֹאָב ist ב vor מַעְבְּרוֹת ausgefallen. Die Flüchtlinge werden verglichen mit wegflatternden (נֹדֵד) Vögeln und verscheuchten Nestbewohnern (קֵן = Nest). **16, 1** Mit V. 16, 1 beginnt eine neue Strophe, welche die Verse 1. 3. 4 umfaßt. Den nach Edom Flüchtenden gibt der Dichter in V. 1 den Rat, sich um Sions Schutz zu bemühen, und legt ihnen in V. 3. 4a die Worte des Hilferufs in den Mund. Diese Wendung ist nicht unverständlich. Edom war Juda untertan. Die flüchtigen Moabiter waren in Edom der Gnade des Königs von Sion als des Landesherrn anheimgegeben. כַּר ist kollekt. und steht im st. c. = Lämmer für den Landesherrn; das Huldigungsgeschenk soll den Hilfesuchenden das Wohlwollen des Königs erwerben. Ob סלע nom. propr. und die edomitische Felsenstadt Petra (heißt הַסֶּלַע 4 K 14, 7; 2 P 25, 12) ist, bleibt zweifelhaft; man sieht nicht recht ein, warum eine so tief im Süden liegende Stadt als Ausgangspunkt der Gesandtschaft erscheint; als nom. appell. würde סלע das edomitische Felsenland an der Südspitze des Toten Meeres bezeichnen. Da der Feind von Norden her das Land am Meer besetzte, führte der einzige Weg nach Jerusalem vom Felsland Edom durch die Wüste (מִדְבָּרָה = wüstenwärts). V. 3 enthält die Ansprache, welche die moabitischen Gesandten an die Tochter Sion richten. Die fem. Suff. (lies הָבִיאִי und עֲשִׂי) gehen auf בַּת צִיּוֹן. Die kurzen, hastigen Sätze entsprechen der drängenden Not. Schaffe Rat, wir wissen nicht wohin! Gib schnell Entscheid (פְּלִילָה), ob uns Hilfe zuteil werden soll. In der versengenden Mittagshitze des Unglücks möge dein Schatten auf uns fallen, damit wir unter ihm wie in der Nacht Kühlung finden. Verbirg, decke nicht auf oder verrate nicht die Verjagten (נִדָּחִים), Flüchtigen (נוֹדֵד). **4** V. 4a gehört eng zu V. 3. Statt נִדָּחַי = meine Flüchtlinge (der moabitische Gesandte spricht, מואב müßte das Suff. erklären wollen) ist mit GST zu lesen נִדָּחֵי מוֹאָב. In dir d. i. im Lande Edom, das dir unterworfen ist. Sei du ihnen סֵתֶר d. i. Schutz, Versteck vor dem Verwüster ihres Landes, etwa vor dem assyrischen König Sargon oder Sanherib. Mit V. 4b beginnt eine neue Strophe. Die angeratene Unterwerfung Moabs unter Juda begründet (כִּי) der Prophet in V. 4b. 5 damit, daß zwar augenblicklich der Verwüster auch Juda bedroht, daß aber der Verwüster vernichtet und das Reich

des Messias aufgerichtet wird. Die drei Verba אָפַס (aufhören, zu Ende sein), כָּלָה, תָּמוּ (תמם = vollendet sein, verschwunden sein) bilden dem Sinne nach den Vorderteil eines Bedingungssatzes. Der Text scheint sehr verderbt zu sein. Da die parallelen Wörter ohne Artikel stehen, so ist הַמֵּץ = der Bedrücker auffällig und wohl חָמָץ (Ps 71, 4) = Gewalttätiger zu lesen. Statt שֹׁד = Verwüstung empfiehlt sich שֹׁדֵד = Verwüster und statt des sing. רֹמֵס nach תָּמוּ und vor folgendem מ der Plur. רֹמְסִים. הארץ muß Juda sein; wäre es Moab, so wäre der Zusammenhang der Aufrichtung des Reiches Davids mit dem Verschwinden des Verwüsters aus Moab, das nicht zum judäischen Reich gehört, unerklärt (vgl. Marti). 5 Die Beziehung dieses Verses zu 9, 6 ist durch הוּכַן, durch עַל כִּסֵּא בְאֹהֶל דָּוִד und durch מִשְׁפָּט, צֶדֶק sichergestellt. Der Prophet hat also den Messias und sein Reich im Auge. Dieser den Moabitern gegebene Hinweis ist nicht auffällig, weil auch andere Weissagungen gegen fremde Völker z. B. Kap. 18, 19, 23 mit einem ähnlichen messianischen Gedanken schließen. Zu הוכן vgl. לְהָכִין 9, 6. בְּחֶסֶד: durch die Huld; an die Huld, welche der König von Sion den Moabitern erweisen soll, ist nicht zu denken, weil der Prophet spricht und zwar zu den Moabitern. Der Prophet spricht von Gottes Huld, die auch in der Befreiung des Landes wirksam war. כִּסֵּא ist ohne Artikel wie סֶלַע 16, 1 und אֲדָמָה 15, 9. עָלָיו ist wegen des folgenden דָּוִד gleichwertig mit: auf dem Throne Davids 9, 6. אֱמֶת scheint Beständigkeit zu bedeuten, vgl. 39, 8; Jer 33, 6; 14, 13 (Zach 8, 19), der Thron bleibt bestehen. Knabenbauer erklärt: in Wahrheit, nicht zum Schein und zur Täuschung und Lüge. Delitzsch: in Wahrheit d. i. Wahrheit ist die Richtschnur seines Handelns. Beide Erklärungen passen wenig zu יָשַׁב. Die einzige Parallele zu אֹהֶל דָּוִד ist סֻכַּת דָּוִד Am 9, 11; daran denkt der Prophet vielleicht, indem er sagen will, daß die zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet ist (vgl. 11, 1). שפט = מלך, denn die Rechtsprechung ist ein wesentlicher Teil der Regierung, vgl. 4 K 15, 5; Am 2, 3. מְהִיר: kundig und gewandt im Rechtsprechen. 6 Mit V. 6 beginnt ein ganz neuer Ansatz, worin besonders die Vernichtung des Weinlandes Moab geschildert wird. Die erste Strophe umfaßt V. 6—8. Manche Exegeten fassen V. 6 als ablehnende Antwort Judas auf das Bittgesuch Moabs V. 3—5. Aber dann ist die Klage um die Weinberge Moabs nur matt gegenüber den allgemeinen und stärkern Klagen in 15, 2 ff. In V. 6 wird der Stolz Moabs (vgl. 25, 11) durch die gehäuften Ausdrücke in seiner unerträglichen Größe geschildert. גָּאוֹן, wozu גַּאֲוָה und עֶבְרָה parallel sind, wird durch גְּ = hochfahrend gesteigert. בַּד, בַּדִּים = Lügen, Geschwätz; לֹא־כֵן: das Unrichtige seines Geredes.

7 Darum d. i. zur Strafe für seinen Hochmut. לְ vor מוֹאָב bedeutet: über, um wie in V. 7b oder gegen d. i. einer gegen den andern, wie Duhm will; vielleicht ist למואב ganz zu streichen. Um die Traubenkuchen von Ḳir Ḥareseth werdet ihr seufzen sc. weil es daran fehlen wird. אֲשִׁישִׁים = Traubenkuchen wie Os 3, 1 (עֲנָבִים), aber wohl nicht von Trauben und Mehl wie unsere Obstkuchen, sondern etymologisch (אשש) wahrscheinlich = etwas Kompaktes, Festes d. i. Kuchen aus zusammengepreßten Trauben. An kultische Kuchen wie Os 3, 1 braucht man hier ebensowenig zu denken wie 2 Sm 6, 19. Jer 48, 31 liest אַנְשֵׁי = um die Leute von Ḳir Ḥareseth; Traubenkuchen paßt vorzüglich in den Zusammenhang. Ḳir Ḥareseth = Ḳir Moab 15, 1. Statt תֶּהֱגּוּ ist vielleicht יֶהֱגּוּ zu lesen, doch begegnet die Anrede (sc. ihr werdet seufzen) auch V. 9 (dich). Ganz niedergeschlagen: אַךְ = nur, ganz; נְכָאִים von נָכָא = niedergeschlagen. 8 Beachte trotz plur. fem. שְׁדֵמוֹת (שְׁדֵמָה = Gefilde) 3 masc. sing. אָמְלַל pul. von אמל = verwelken. חֶשְׁבּוֹן vgl. 15, 4. גֶּפֶן fem. ist zweites Subjekt zu אָמְלַל. Sibma lag in der Nähe von Ḥesbon. Gebieter der Völker ist Objekt zu הָלְמוּ, das wie 28, 1 niederschlagen, berauschen heißt. שָׂרוּקִים, mit fem. suff. wegen גֶּפֶן, von שֹׂרֵק = Edeltraube. Der Wein war vorzüglich und kam auf fürstliche Tafeln. Der Dichter will den blühenden Weinbau Sibmas schildern, deshalb läßt er den Weinstock Sibmas seine Ranken werfen bis nach entlegenen Orten im Norden, Osten, Süden und Westen. Jaʿser liegt im Norden von Ḥesbon und Eleale; מִדְבָּר ist die östliche Wüste. Im Westen überschritten seine (sc. גפן) Ranken das Tote Meer, auf dessen westlichem Ufer ebenfalls reiche Weinberge waren. 9 Darum, weil das Weinland verwüstet ist, will der Prophet an der Trauer der Heimgesuchten teilnehmen. Mit dem Weinen Jaʿsers = mit Jaʿser d. h. so schmerzlich wie das mitbetroffene Jaʿser weint. גפן ist Objekt zu בכה = beweinen. אַרְוֶךָּ (= אַרְוֵךְ = אַרְוִיךְ mit Jod wie Os 6, 2) von רָוָה = benetzen, tränken mit doppeltem Akkus.: suff. und דִּמְעָתִי. Vgl. die Kritik dieses Verses bei Ehrlich. Auf die Getreideernte קָצִיר folgt die Obsternte קַיִץ, dann kommt die Lese בָּצִיר; ob nun dieser Folge wegen בְּצִירֵךְ statt קְצִירֵךְ wie Jer 48, 32 zu lesen? oder ob der Assonanz wegen (ק) קָצִיר gewählt ist? In der Übersetzung: Herbst, Herbsten oder Lese, Lesen. Auch 18, 5 bezeichnet קָצִיר die Lese. Wenn הֵידָד richtig ist — Jer 48, 32 steht שֹׁדֵד = Verwüster —, so bedeutet es hier das Hurra der einfallenden Feinde im Gegensatz zum Jauchzen der Keltertreter in V. 10. 10 Verschwunden ist: אסף niph. = weggenommen werden. וְרֹעַע ist polal paus. von רוּעַ = gejubelt werden. הַדֹּרֵךְ, Subjekt zu יִדְרֹךְ, ist Glosse; 3 sing. = man. Statt הִשְׁבַּתִּי, worin Jahve reden würde, ist wohl הָשְׁבַּת =

Passiv zu lesen. **11** Der Dichter drückt wie 15, 5 sein Mitgefühl für Moab aus. Mein Inneres ist bewegt gleich der tönenden Zither. Ḳir Ḥeres = Ḳir Moab 15, 1. Am Schluß entbehrt man die parallele Halbzeile zu: gleich der Zither stöhnt es. **12** Das Unglück kommt sicher und wird nicht abgewendet werden können, soviel sich auch Moab um die Hilfe seines Gottes bemühen wird. נִרְאָה ist term. techn. für: erscheinen vor Jahve (1, 12), wäre also auf den heidnischen Kult übertragen, falls es nicht eine Glosse zu נלאה (niph. sich abmühen) ist. Eins wenigstens scheint unecht zu sein. Wie sich die heidnischen Priester im Kultus abmühen, zeigt 3 K 18, 26 ff. Opferhöhe und Heiligtum sind in Moab dem Kamos geweiht. יָכֹל ist absolut gebraucht im Sinne von: etwas ausrichten. Die natürliche Folge ist Jer 48, 13: und es wird sich des Kamos schämen, aber den Satz hier anzufügen, liegt kein Grund vor. **13** Die Verse 13. 14 sind von Isaias ergänzt, als er die ältere Weissagung eines unbekannten Propheten aufnahm und erneuerte. Diese braucht wegen מֵאָז (= einstmals, vordem) nicht in weit zurückliegende Zeit verlegt zu werden, da מֵאָז sowohl älteste (Ps 93, 2) als auch nähere Zeit (2 S 15, 34) bezeichnet. **14** Die ältere Weissagung wird sich von heute ab (עַתָּה) in drei Jahren erfüllen. Das Jahr, von welchem aus die drei Jahre gerechnet werden müssen, kann nicht bestimmt werden. שָׂכִיר bedeutet hier und 21, 16 wegen des Kontextes eher Söldner (vgl. Jer 46, 21) als Lohnarbeiter. Die drei Jahre sind nicht genau zu bemessen, sondern bezeichnen einen kürzern Zeitraum. Der Vergleich mit dem Söldner oder Lohnarbeiter will die Jahre als mühevoll und kampfreich hinstellen (E. König). In drei Jahren, die gleich den kampfreichen Jahren eines Söldners verlaufen, wird die Macht Moabs vernichtet sein. כָּבוֹד = Macht wie 17, 3 f. und oft. הָמוֹן ist hier Volksmenge. בְּ = mit. נִקְלָה = verächtlich werden. וּשְׁאָר: und Rest ist; unnötig ist die Verbesserung וְשָׁאַר: und übrig wird bleiben, zumal שָׁאַר nur 1 S 16, 11 vorkommt, wo es in LXX fehlt. Die jesajanische Abfassung des Verses ist durch die Anklänge in 21, 16 und 10, 25 sichergestellt.

Geographisches. Die Darstellung ist in geographischer Hinsicht nicht ganz durchsichtig, weil wir einige Orte nicht identifizieren können. Das gilt insbesondere von Beer Elim und Dimon 15, 8. 9. Ersteres lag, wenn es mit Beer Nm 21, 16 identisch ist, im Nordosten des Landes nördlich vom Arnon; letzteres ist vielleicht Dibon (15, 2). Der Dichter schildert zunächst die Eroberung des mittleren Landes, der beiden Hauptstädte Ar Moab und Kir Moab. Ar Moab lag an der Südseite des Arnon; Kir Moab ist wohl = Kir Heres 16, 11 = Kir Hareseth 16, 7, das heutige El

Kerak. Vom Zentrum wendet er sich nach Norden: Dibon, Nebo, Medeba, Hesbon, Eleale, Jahaz, dann nach Süden Zoar, Luhith, Horonaim, Nimrim, Weidenbach. Dann wendet er sich wieder dem Arnon (Dimon) zu und gibt wohl je eine Stadt an im Süden: Eglaim und im Norden: Beer Elim. Die zwischen 16, 7: Kir Hareseth und 16, 11: Kir Heres genannten Städte Hesbon, Sibma, Jaeser, Eleale liegen im äußersten Norden. Verwüstet sind nicht bloß die Städte im Zentrum, sondern auch im Norden (16, 8. 9) und Süden (15, 6). Trotz dieser Darstellung ist anzunehmen, daß der Angriff nicht von Südosten, sondern von Norden erfolgte, denn die Flucht geschieht nach Süden (15, 7).

Literarische Art und Abfassungszeit. Nach Marti ist der Grundstock von Kap. 15. 16 eine Elegie über einen Überfall Moabs, durch den die Hauptstädte Ar- und Kir-Moab in die Hände der Feinde gerieten, und Moab verwüstet wurde. Die Elegie ist später zu einer Weissagung umgewandelt; in den Einschub, der dabei gemacht wurde (15, 9b—16, 4a. 6. 12) kam noch eine Glosse 16, 4b. 5, und schließlich wurde ein Nachwort 16, 13. 14 beigefügt. Die Elegie betreffe eine Überrumpelung Moabs von Südosten her durch die Nabatäer im 5. Jahrhundert; die Überarbeitung stamme aus dem 4. Jahrhundert und die Nachschrift aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (135—105) oder des Alexander Jannäus (104—78). — Auch Duhm nimmt als Grundstock ein Klagegedicht an, das Geschehenes und Geschehendes schildere; Veranlassung desselben ist ein nabatäischer Überfall Moabs im 2. Jahrhundert, der angenommen wird. Das Gedicht ist durch Zusätze (16, 13. 14; 15, 9; 16, 2) zu einer Vorhersagung gestempelt worden, durch welche Alexander Jannäus zur Verwirklichung der Wünsche des Volkes wider Moab angefeuert werden sollte. 16, 1. 3—6 wagt Duhm nicht als später eingesetzt zu bezeichnen. — Ein Überfall Moabs durch die Nabatäer im 2. Jahrhundert müßte von Süden d. i. von Edom aus, das sie damals sicher besaßen, geschehen sein. Dem widerspricht aber die Flucht der Moabiter nach Süden über den Weidenbach (15, 7). Marti verlegt den Überfall ins 5. Jahrhundert; über Vermutung (vgl. Mal 1, 2—5) kommt er dabei nicht hinaus. Auch kann er den Überfall auf die Mitte des Landes und von hier nach Norden (16, 8) und Süden (15, 6. 7) nicht plausibel machen. Edom ist nach allem, was wir wissen, von den Nabatäern zuerst erobert worden, so daß auch im 5. Jahrhundert von hier aus ihr Einfall geschehen sein müßte. Als 16, 1—5 geschrieben wurde, saßen davidische Könige auf dem Thron in Jerusalem. Denn 16, 1 spricht von einem Beherrscher des Landes (Edom) in Sion. Das kann wegen 16, 5 nur ein

Davidide sein, denn dieser Vers spricht so deutlich wie möglich (vgl. 9, 6) von dem messianischen König auf dem davidischen Königsthron. Daß dieser Thron dem Nichtdavididen Joh. Hyrkanus (vgl. Duhm zu 16, 3) zugeteilt wird, ist ausgeschlossen (vgl. Lagrange, Messianisme 73). Mit Marti den משל 16, 1 aus dem Text zu entfernen, liegt kein hinreichender Grund vor. — Cheyne sieht in 15, 1—16, 12 eine anonyme Weissagung vorexilischen Ursprungs, die ein nachexilischer Bearbeiter an den unleserlichen Stellen nach Möglichkeit in altertümlichem Stil ergänzt und mit dem kurzen Bruchstück Jesajas 16, 14 aus dem Jahre 711 zu einem Ganzen verband. Zusatz ist ihm z. B. 15, 9b und 16, 4b. 5. — Orelli hält daran fest, daß Jesaja die beiden Sprüche 15, 1—16, 5 und 16, 6—12, als der Hochmut Moabs durch Israels Erniedrigung 734/32 gestiegen war, verfaßt und später zwischen 722 und 701 mit dem die nahe Zeit der Erfüllung fixierenden Zusatz 16, 13. 14 versehen habe. In dem Zusatz lasse sich jedes Wort aus Jesajas Sprüchen belegen. Das Orakel selbst zeige zwar eine eigenartige Sprache, aber es trage auch unverkennbar jesajanisches Kolorit (z. B. 16, 3. 6), und eigene Sprache hätten auch andere jesajanische Sprüche gegen auswärtige Völker. Der Sympathie, die der Verf. mit Moab zeige (vgl. 16, 9. 11), könne Jesaja fähig sein. Entlehnung könne wohl bei Jeremia (vgl. 48, 1), nicht aber bei dem originellen Jesaja angenommen werden. — Abweichend von Orelli sind viele Exegeten der Meinung, daß der Spruch 15, 1—16, 12 das Werk eines ältern Propheten sei. Hitzig hat zuerst an den Propheten Jonas gedacht, der den Siegeszug Jeroboams II. (4 Rg 14, 25) schildere. Nach Am 6, 14 reichte Jeroboams Macht im Süden bis zum Steppenbach (נַחַל הָעֲרָבָה). Dieser Steppenbach ist nicht der Weidenbach Js 15, 7 (נַחַל הָעֲרָבִים). Šanda will נחל Am 6, 14 entweder als ein Wadi an der Nordostseite des Toten Meeres deuten oder statt dessen יָם d. i. Steppen- oder Totes Meer lesen (II 171). Jeroboam habe das Land nur bis zur Nordspitze des Toten Meeres, etwa bis zur Gegend von Hesbon erobert, er könne aber Moab zur Botmäßigkeit wie Omri und Achab gezwungen haben. Gegen Jonas spricht die Sympathie des Verf. mit Moab (16, 9. 11), die dürfte bei einem israelitischen Verf., zumal wegen Jon 4, 1 ff., ausgeschlossen sein. Da nun auch die Israeliten als Eroberer in keiner Weise angedeutet sind, so dürfte ein anderes Ereignis zugrunde liegen. Manche denken an einen Überfall durch umwohnende arabische Stämme. — Auch Knabenbauer erkennt in unsern Kapiteln „Eigentümlichkeiten in Sache und Diktion an, die man in Isaias sonst vergebens sucht“, und daneben „manches mit unleugbar isaianischem Gepräge“ (16, 1—6). Deshalb meint er:

„Isaias nimmt eine ältere Weissagung (eines unbekannten Propheten) auf und reproduziert sie in ihren Grundlinien, aber so daß er frei und selbständig auch seine Gedanken und Worte in das überlieferte Gewebe einflicht.“ Analogien, welche dieser Auffassung als Begründug dienen können, fehlen nicht. Man beruft sich darauf, daß Js 2, 2—4 und Mich 4, 1—4 Zitate aus einer dritten jetzt verlorenen Weissagung seien, und eine ähnliche Ansicht ist zu Jer 49, 7—22 und Abd 1—9a aufgestellt worden. Dazu kommt, daß Js 15. 16 von Jer 48 benutzt ist (vgl. Cheyne 87, der diese Analogien anzweifelt). Cornill gewinnt aus Jer 48 ein Orakel von acht Achtzeilern, von denen einige sich nur aus der Zeit vor der Katastrophe Judas und Jerusalems begreifen. Das ist für Js 15. 16, selbst wenn sie von Jeremias nicht zitiert sind, ein starkes Indizium vorexilischen Ursprungs. Noch weiter dürften uns die jesajanischen Anklänge in 16, 1b. 5. 6 bringen. Cheyne (85) hat sie nicht übersehen. Ich hebe hervor 16, 1 הר בת ציון 10, 32; 16, 5 עַל כִּסֵּא בְאֹהֶל דָּוִד 9, 6; 16, 5 לְחָכִין: הוּכַן עַל כִּסֵּא דָוִד: 9, 6; ferner נא 16, 6; 2, 12 בְּמִשְׁפָּט וּבְצְדָקָה: משפט צדק 9, 6; 16, 5 Eine Beziehung von 16, 5 zu 9, 6 dürfte von keinem geleug ne werden können. Duhm hat unrecht, wenn er sagt, 16, 5 klinge noch mehr nach Prv 20, 8. 28; denn die charakteristischen הוּכַן־כִּסֵּא und צֶדֶק־מִשְׁפָּט fehlen dort gänzlich und חסד ואמת stehen auch Prv 3, 3. Cheyne meint nun, ein nachexilischer Bearbeiter habe die vorexilische Weissagung 15, 1—16, 12 an den unleserlichen Stellen in altertümlichem Stil ergänzt. Aber warum greift der Ergänzer gerade zu Isaias, oder woher wußte er, daß 16, 14b jesajanisches Fragment sei? — Viel natürlicher scheint mir die Annahme zu sein, daß Isaias, auf den 16, 14b mit Gewißheit weist, eine ältere Weissagung aufgenommen und aus eigenem ergänzt hat. In welchem Jahre das geschehen, und von welchem Jahre aus die drei Jahre 16, 14 gerechnet werden müssen, kann nicht bestimmt werden. Wahrscheinlich ist der Züchtiger Moabs ein assyrischer König, Sargon (vgl. 20, 3) oder Sennacherib. Die ältere Weissagung des unbekannten Propheten braucht wegen מֵאָז 16, 13 nicht in weit zurückliegende Zeit verlegt zu werden, da מֵאָז sowohl älteste (Ps 93, 2) als auch nähere Zeit (2 Sm 15, 34) bezeichnet. — Für den Zusammenhang und die Auffassung des ganzen Spruches ist entscheidend der Anschluß von 16, 1 an 15, 9 und der Sinn von 16, 6. Von 15, 9—16, 6 werden uns viele Rätsel aufgegeben. 16, 6 wird von Kittel, Duhm, Marti, Schegg u. a. als abweisende Antwort Judas auf das Gesuch Moabs gedeutet. Knabenbauer und Orelli lehnen das ab. Cheyne hält es für schwierig, einen natürlichen Zusammenhang zwischen V. 6 und

dem Vorhergehenden aufzuweisen. Duhm stellt einen erträglichen Zusammenhang her; er läßt 16, 2 auf 15, 9 folgen, liest 16, 1 שִׁלְחוּ statt des Imperativs und übersetzt כִּי V. 4b mit „wenn“; danach ist V. 3. 4. 5 Rede der Moabiter, eingeleitet durch V. 1; darauf folgt V. 6 die Antwort der Judäer. Aber 1. das Aufgeben des Imperativs V. 1, zumal nach den Futura 15, 9 (16, 2), ist sehr unsicher; 2. die Rede V. 4. 5 klingt im Munde der Moabiter gar nicht natürlich, wie Duhm selbst bemerkt, indem er noch hinzufügt, vielleicht hätte der Verf. das unaufrichtige Geschwätz der Moabiter (16, 6) an einem Beispiel illustrieren wollen. Aber ein israelitischer Prophet läßt mit solchen Dingen nicht spielen. M. E. geht der ganze Spruch auf die Zukunft. Es ist kein Klagelied auf Vergangenes, sondern Weissagung. Die Futura in 16, 2 passen zu אשית 15, 9; in 16, 1, der nach V. 2 zu setzen ist, rät der Prophet den Moabitern, sich Juda zu unterwerfen. Er legt ihnen in V. 3. 4a die Worte der Unterwerfung in den Mund. Die angeratene und angeführte Unterwerfung begründet der Prophet in V. 4b. 5 damit, daß zwar augenblicklich der Verwüster auch Juda bedroht, daß aber der Verwüster vernichtet und das Reich des Messias aufgerichtet wird. „Land“ in V. 4b ist also das Land Juda. Wäre es Moab, so wäre der Zusammenhang der Aufrichtung des Reiches Davids mit dem Verschwinden des Verwüsters aus Moab, das nicht zum judäischen Reich gehört, unerklärt (vgl. Marti). Mit V. 6 beginnt ein neuer Ansatz, worin besonders die Vernichtung des Weinlandes Moab geschildert wird. Der Rest von 16, 14 ist der Rest von 15, 9, an den die Aufforderung 16, 1 ergeht, sich Juda zu unterwerfen. Diese Aufforderung ist wegen 18, 7 und 19, 23 nicht auffällig. Den ältern Spruch 15, 1—9a; 16, 6—12 hat Isaias ergänzt durch 15, 9b; 16, 2. 1. 3—5. 13. 14.

5. Der Untergang von Damaskus und Ephraim durch Assur 17, 1—11.

a) Damaskus wird zerstört 17, 1—3.

1 Ausspruch über Damaskus.
Siehe, Damaskus wird als Stadt verschwinden
und wird zum ( ) Trümmerhaufen werden.
2 Verödet sind seine Städte auf immer,
sie werden den Herden überlassen,
die lagern dort, und keiner jagt sie fort.
3 Ein Ende hat das Bollwerk Ephraims
und die Königsherrschaft in Damaskus,
und der Rest Arams geht zugrunde.
Es ergeht ihnen wie der stolzen Macht Israels,
ist der Spruch Jahves der Heerscharen.

b) Ephraim wird vernichtet 17,4—6.

4 Und geschehen wird's an jenem Tag:
Gering wird Jakobs Macht,
und das Fett seines Leibes wird schwinden.
5 Und es wird gehen, wie wenn ein Schnitter die Halme zusammenfaßt,
und sein Arm die Ähren schneidet,
und wie wenn einer Ähren liest im Tale Rephaim.
6 Und es bleibt daran eine Nachlese wie beim Olivenklopfen:
zwei, drei Beeren oben im Wipfel,
vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaumes,
So spricht Jahve, Israels Gott.

c) Man wendet sich Jahve wieder zu 17, 7. 8.

7 An jenem Tage wird der Mensch auf seinen Schöpfer blicken,
und seine Augen schauen auf den Heiligen Israels.
8 Nicht wird er blicken auf ( ) das Werk seiner Hände,
und auf das, was seine Finger gemacht haben, schaut er nicht ( ).

d) Der Abfall von Jahve ist die Saat schlechter Ernte 17, 9—11.

9 An jenem Tage werden seine starken Städte sein
wie die Trümmerstätten der Heviter und Amoriter,
(die sie verlassen haben aus Furcht vor den Söhnen Israels,
und es wird eine Wüste sein).
10 Denn du hast vergessen Gott, der dein Heil ist,
und deines starken Felsens warst du nicht eingedenk.
Deshalb magst du liebliche Gärten anlegen
und sie mit Gewächs aus der Fremde besetzen,
11 Am Tage, da du pflanzest, magst du's umzäunen
und am andern Morgen deine Setzlinge zum Blühen bringen,
Weg ist die Ernte am Tage tödlicher Krankheit
und unheilbaren Schmerzes.

Der Abschnitt 17, 1—11 ist gegen Damaskus und Israel gerichtet. Die beiden Reiche sind verbündet. Der Feind, der ihnen angekündigt wird, ist Assur, da Damaskus V. 3 das Bollwerk Ephraims genannt wird. Die Weissagung erging sicher vor dem Fall von Damaskus 732, und da der Einfall der verbündeten Heere in Juda nicht angedeutet wird, so fällt sie wahrscheinlich noch vor 735 (vgl. Kap. 7).

Kap. 17, 1—11 zerfällt ohne Zweifel in vier Stücke: 1. V. 1—3 Damaskus wird zerstört; 2. V. 4—6 Israel wird vernichtet; 3. V. 7. 8 Da wendet man sich Jahve wieder zu; 4. V. 9—11 Die Vernichtung Israels ist die Folge des Abfalls von Jahve; die Pflege fremder Kulte ist die Saat böser Ernte. Das dritte Stück ist viel kürzer

als die drei andern; auch inhaltlich paßt es nicht gut zu ihnen; deshalb mögen die Verse spätern Ursprungs sein; Altäre, Ascheren und Sonnensäulen sind wahrscheinlich noch spätern Datums, weil „Werk seiner Hände oder Finger" doch wohl ursprünglich Götzenbilder bezeichnen will. Die drei übrigen Stücke bilden drei Strophen von gleicher Länge. Die dritte Strophe hat ebenfalls zehn Zeilen, aber fünfmal zwei Zeilen; dabei ist Voraussetzung, daß V. 9b. c nicht ursprünglich ist; dafür spricht der prosaische Relativsatz, der den folgenden Satz wegen Übergangs zu V. 10 nach sich zog; V. 11d ist zu kurz, es könnte, da die Anreihung eines zweiten Genetivs an dasselbe nomen regens nicht häufig ist, ein Wort ausgefallen sein, etwa לפניך, wie Duhm[2] aus LXX erschließt. Die Zeilenteilung des V. 2 bleibt zweifelhaft. Zerfällt er in zwei oder drei Stichen? Wenn in drei, so hat der zweite nur zwei Hebungen; im andern Fall ist der erste Stichos zu lang. — Löhr (Alttestamentliche Studien für R. Kittel, Leipzig 1913, 101 ff.) sieht in 17, 1—11 drei Strophen mit je drei Pentametern und einem Tristichon als Abschluß. Duhm bildet drei Strophen mit je neun dreihebigen Stichen.

1 מַשָּׂא vgl. 13, 1. הִנֵּה mit part. dient zum Ausdruck des fut. instans. דַּמֶּשֶׂק ist fem. vgl. הָוְתָה, ist also Akkusativ zu dem passiven מוּסָר im masc. oder es ist מוּסָרָה zu lesen. Zu dem hoph. מוּסָר vom סוּר mit מִן vgl. das hiph. mit מִגְּבִירָה 3 K 15, 13; ähnlich מִמַּלְכָּךְ 1 S 15, 23. מֵעִי ist unsicher; die Erklärung schwankt zwischen מֵעִי von עיה = wüster Haufen (E. König) und מֵעִיר, woraus es verschrieben sei, = und aus einer Stadt wird es zum Trümmerhaufen werden (Ehrlich), und לְעִי = zu einer Ruine von Eingestürztem; vielleicht ist das Wort ganz zu streichen. 2 עָרֵי עֲרוֹעֵר etwa = die um Aroer herumliegenden Städte; ein moabitisches oder ammonitisches Aroer kann nicht gemeint sein, denn der Kontext verlangt einen aramäischen Namen. Da ein aramäisches Aroer unbekannt ist, so nimmt man einen Textfehler an und liest auf Grund von G עָרֶיהָ עֲרוּמִים = seine (sc. Damaskus') Städte auf immer. Vgl. Duhm und Marti, die anders abteilen. Subjekt für רָבְצוּ sind עֲדָרִים; dieselben Ausdrücke Soph 3, 13. 3 שָׁבַת niph.: zum Aufhören gebracht werden; מִן: von Ephraim weg. Bedeutet מִבְצָר die Festungen Ephraims oder wegen des Parallelismus das Bollwerk Ephraims gegen Assur sc. Damaskus? Da Aram in V. 1—3 im Vordergrunde steht, so ist die zweite Erklärung vorzuziehen. Und der Rest Arams kann nicht unmittelbar mit dem folgenden verbunden werden, weil die Zeile zu lang wird; vielleicht ist nach LXX א A יאבד = *ἀπολεῖται* zu ergänzen. Der Rest Arams ist das, was von Aram nach dem Gericht noch übrig ist. כְּבוֹד usw.

leitet zur zweiten Strophe über. Subjekt zu יהיו sind die Subjekte der ersten Vershälfte. 4 יִדַּל ist kal. von דלל. Das Fett seines Leibes bezeichnet den Wohlstand des Landes; dieser wird mager werden und hinschwinden = רזה niph. 5 Israel, dessen Gericht nahe ist, wird mit einem reifen Kornfelde verglichen, dessen Ähren der Schnitter faßt und abschneidet, und auf dem man nachher noch die Ähren sammelt, so daß nur wenig liegen bleibt. קָצִיר muß wegen des suff. in וְזַרְעוֹ Schnitter bedeuten oder aus קֹצֵר verderbt sein. קָמָה bedeutet stehendes Getreide, das noch nicht gemäht ist. וְקָצוֹר setzt den inf. אֲסֹף fort. Statt des inf. steht beim zweiten Vergleich part.: wie wenn einer liest. Der Schnitter faßte mit der einen Hand die Halme zusammen und schnitt sie ziemlich hoch vom Boden mit der andern (= sein Arm) ab. Manche Ähren entglitten der Hand des Schnitters und lagen außerhalb der Schwaden, die gebunden wurden. Die Leser dieser Ähren ließen nur wenig zurück. Die dritte Zeile in V. 5 ist zu lang, vielleicht ist שבלים mit Duhm zu streichen. Das Tal Rephaim zieht sich südwestlich von Jerusalem nach Bethlehem hin; der Prophet setzt die Bekanntschaft mit ihm voraus, spricht also zunächst zu Judäern. 6 ו vor נִשְׁאָר leitet einen zweiten Vergleich ein, muß also übersetzt werden. בּוֹ = daran geht auf Jakob V. 4, als Baum gedacht. Jakob wird es ergehen wie bei der Ährenernte und wie bei der Olivenernte; bei beiden bleibt nur ein kleiner Rest. Weil die nicht ganz reifen Beeren (גַּרְגֵּרִים) das feinste Öl geben, werden sie mit einer Stange vom Baume heruntergeschlagen, wobei einige wenige (2 bis 3, 4 bis 5), die oben im Wipfel (אָמִיר) nicht getroffen werden oder sich in den Zweigen (סָעִיף) verstecken, sitzen bleiben für die Nachlese. פֹּרִיָּה = Fruchtbaum, offenbar eine Anspielung auf אפרים vgl. Gn 49, 22; Os 13, 15, erhält das Suffix des vorhergehenden Wortes ה als Artikel, so daß zu lesen ist: in den Zweigen des Fruchtbaumes. 7 Der durch das Gericht geläuterte Rest Israels wird sich seinem Schöpfer zuwenden und sich nach dem Heiligen Israels umsehen, aber die von Menschen angefertigten Götzenbilder keines Blickes mehr würdigen. Das allgemeine האדם erinnert an 2, 9. 11. 20. Jetzt schauen sie nicht auf ihren Schöpfer, den sie vergessen haben (Os 8, 14), sehen nicht nach dem Heiligen Israels, den sie gelästert haben (1, 4); sie treiben es wie 22, 11b ganz analog gesagt ist. An jenem Tage aber werden sie wieder auf den Heiligen Israels blicken (31, 1). 8 Werk seiner Hände ist Apposition zu Altäre; dasselbe gilt von Ascheren und Sonnensäulen, die, durch sowohl als auch (וּ) verbunden, als das, was seine Finger verfertigt haben, bezeichnet werden. Da alle Altäre, auch die legitimen Jahve-Altäre, Menschenwerk sind, und 2, 8; 2, 20; 31, 7 die Götzenbilder

Werk von Menschenhänden genannt werden, so muß Altäre (unrichtige) Glosse sein, eine Folgerung, die auf Ascheren und Sonnensäulen übergreift. אֲשֵׁרָה, ein Baumstamm oder Pfahl neben dem Altar errichtet, ist Symbol der weiblichen Naturgottheit Astarte (vgl. Šanda I 366 f.). חַמָּנִים = Sonnensäulen sind Symbole des Baal, der in der Sonne wirksamen Naturgottheit; der Name begegnet achtmal, sonst heißen die Symbole des Baal Masseben (vgl. Šanda I 372). Die Verse 7. 8, auch ohne die von dritter Hand stammenden Glossen, sind wahrscheinlich spätern Ursprungs. Sie bilden einen Abschnitt für sich, der viel kürzer ist als die drei andern. Auch schieben sie sich recht unzeitig zwischen V. 4—6 und V. 9—11 ein. Auf die Übereinstimmung mit andern jesajanischen Versen möchte ich kein Gewicht legen, da die Fassung selbständig ist. **V. 9** setzt die Verse 5. 6, die von der Entvölkerung des Landes sprechen, fort: die Festungen des Landes werden Trümmerstätten werden. Städte seines (Jakobs? V. 4) Bollwerks = seine festen Städte oder seines Schutzes (E. König) = seine schützenden Städte. Ob מעוך besser? Die folgenden drei Wörter müssen starke Textfehler enthalten, da Wald (חֹרֶשׁ) und Wipfel (אָמִיר) keinen rechten Sinn ergeben. LXX liest *ἐγκαταλελιμμέναι ὃν τρόπον κατέλιπον οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι.* Danach ist vielleicht zu lesen בְּעָזוּבוֹת הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי. Verdächtig ist der mit אֲשֶׁר eingeleitete prosaische Relativsatz, der den folgenden Satz wegen Überganges zu V. 10 nach sich ziehen konnte; jener ist ein erklärender Zusatz zu עזובת. Die Amoriter und Heviter wurden von den Israeliten besiegt und vertrieben Jos 12, 7. 8. **10 f.** Die Verwüstung des Landes ist eine Folge des Abfalls von Jahve. Die Rede geht plötzlich zur Anrede über vgl. 16, 7. 9; 3, 12. Das fem. kommt daher, weil Israel als Land gedacht ist, oder weil vor allem die Weiber den in V. 10. 11 getadelten Kult betrieben. Denn du hast Gott vergessen: vgl. Os 2, 15; 8, 14; 13, 6. יִשְׁעֵךְ und מָעוֹךְ sind genitivi appositionis = Gott, der dein Heil ist, Fels, der dein Bollwerk ist; solche und ähnliche Ausdrücke begegnen schon 2 S 22, 3. 33. 47. Beachte den Gegensatz Fels deiner Festung V. 10 und Städte deiner Festung V. 9. עַל־כֵּן leitet die Drohung oder Strafe ein (vgl. 5, 25), diese folgt V. 11b, die vorhergehenden Imperfekte sind konzessiv. Umstritten ist נִטְעֵי נַעֲמָנִים; die einen: Pflanzungen (נִטַּע) von lieblichen Gewächsen (נַעֲמָן) wahrscheinlich mit Anspielung auf die sogenannten Adonisgärtchen, die *Ἀδώνιδος κῆποι* griechischer Schriftsteller. Adonis (phönizisch אדני) ist ein phönizisch-syrischer Gott, der infolge des Bündnisses mit Syrien (vgl. Naeman 4 K 5, 1) in Israel heimisch werden konnte. Er war der Gott der Frühlingsvegetation. Berühmt war sein Kult

in Byblos, wo alljährlich sein Sterben unter Wehklagen gefeiert wurde. Wahrscheinlich hängt der phönizisch-syrische Adonis mit dem babylonischen Tamuz (Ez 8, 14 תמוז) zusammen, der dann schon lange vor Ezechiel im Westen bekannt gewesen sein müßte. Andere fassen נעמן geradezu als Beinamen für Adonis, der hier durch Assimilation an נְטָעֵי pluralisiert worden wäre Ges.[26] § 124q; so erkläre sich der Name Anemone als der einer Blume, die dem Adonis geweiht sei, weshalb die rote Anemone im Arabischen Wunde des nuʿman heiße (vgl. Condamin 123). Diese Deutungen sind sehr unsicher, aber eine Anspielung auf die Adonisgärten dürfte wohl in V. 10. 11 vorliegen. Die Adonisgärten wurden im Sommer angelegt; der eingestreute Same ging schnell auf und schoß in wenigen Tagen in die Höhe, aber die Pflanzen welkten schnell dahin, zumal wenn sie beim Tode des Adonis ausgerissen wurden. Deshalb werden die Adonisgärten als Bild für nur kurze Zeit Dauerndes gebraucht (vgl. Scholz, Götzendienst 224 f.). Der Sinn ist also: Magst du auch durch das Bündnis mit Syrien und durch syrischen Kult für kurze Zeit Erfolg haben, bald trifft dich Gottes Hand, und alles ist dahin. Duhm vermutet, die Weiber hätten die Blätter, Blumen und Früchte der Adonispflanzen zu Heilmitteln gebraucht, und hier werde gesagt, daß diese Heilmittelchen nichts nützten gegen die von Jahve gesandte Krankheit, aber das ist eine unbegründete und unnötige Annahme. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß V. 11b auf den Tod des Adonis angespielt werde: Wie die Pflanzen am Tage des tödlich verwundeten Adonis dahinwelken, so ist dein schneller Erfolg beim Schlage Gottes, der dich trifft, dahin; aber נַחְלָה ist dieser Vermutung nicht günstig. זְמֹרָה = Weinranke, Absenker des Weinstocks. זָר (זָרָה, זָרִים) = fremd wird teils als Adonis teils als König von Damaskus teils als Fremde gedeutet. Jedenfalls weist der Ausdruck auf die Einführung heidnischer Gebräuche hin. Das suff. masc. sing. in תִּזְרָעֶנּוּ ist zweites Objekt, der Dichter scheint den Begriff Garten = גַּן im Sinn zu haben (Ct 4, 12). נְטָעֵךְ ist inf. von נָטַע mit i vgl. Am 2, 6; Lv 26, 26. שׂוּג pilpel = umhegen, umzäunen. Das fremde Gewächs wird sorgfältig behandelt. בַּבֹּקֶר = am andern Morgen d. h. sehr schnell. Die Adonispflanzen wachsen in der sommerlichen Wärme schnell heran und kommen bald zur Blüte. Der fremde Bund und Brauch bringt anscheinend schnellen Erfolg. Aber die Herrlichkeit ist von kurzer Dauer. נָד nach E. König vagans fugiens qaṭil-Bildung von נוד "ע; andere wollen נָד (נוּד) oder נַד (נָדַד) lesen. נַחְלָה = נְחֻלָּה ist part. niph. fem. von חָלָה = Unheilbares, tötliche Krankheit. Statt der Ernte d. i. des Erfolges schickt Jahve tödliche Krankheit und unheilbaren Schmerz.

6. Das assyrische Völkermeer in Juda und Jahves Gericht 17, 12—14.

12 Wehe, ein Brausen vieler Völker,
wie Meeresbrausen brausen sie,
Und ein Tosen gewaltiger *Nationen,*
wie Wassertosen tosen sie.
13 () Aber schilt er darein, so flieht es in die Weite
und wird davongejagt wie Spreu (auf den Bergen) vor dem Winde
(und wie Laubräder vor dem Sturmwind).
14 Zur Abendzeit, siehe da Bestürzung,
vor Anbruch des Morgens ist es dahin.
Das ist der Anteil unserer Plünderer
und das Los unserer Berauber.

V. 12 und 14 haben je zwei Distichen, und V. 13 bildet ein Tristichon (Distichon?). Duhm zählt drei Vierzeiler; da V. 13 nur drei Zeilen hat, so nimmt er an, daß nach וגער בו etwas ausgefallen ist. Löhr (ZatW XXXVII 61) zählt vier Doppeldreier.

Der Abschnitt 17, 12—14 ist nicht Fortsetzung von 17, 1—11, sondern selbständig. In V. 1—11 sind Damaskus und Israel die Feinde Judas; „unsere (sc. Judas) Berauber und Plünderer" V. 14 können nicht Damaskus und Israel sein, da den Feinden Judas V. 12—14 ein anderes Los angedroht wird als denen von V. 1—11. Wer von Völkerheer und Flucht in die Weite spricht, denkt nicht an Aram-Israel, sondern an Assur (vgl. 8, 9. 10; 14, 26; 29, 7. 8). — Da der Prophet in V. 1—11 Israel als Judas Feind behandelt, so kann er nicht im Anschluß daran in V. 12—14 Assur als gemeinschaftlichen Feind Israels und Judas betrachten. Eine Abfassung vor 735 (wie 17, 1—11) ist also ausgeschlossen. Man könnte an die Zeit nach 732 denken, als Israel große Gebietsteile an Assur verloren, und auch Juda das schwere Joch des Assyrers gefühlt hatte (2 Par 28, 20). Damals sprach Isaias zum Troste Israel-Judas die Weissagung 8, 23—9, 6. Hier wird zwar Aufhören des Joches unter der Regierung des Gesamtisrael beherrschenden Messias versprochen, aber Assur wird nicht genannt. Wo Assur genannt wird (10, 24), wendet sich der Prophet an Sion. Auch hier wird wohl der Ausdruck „unsere Berauber, unsere Plünderer" nicht auf die Zeit nach 732 d. i. auf Gesamtisrael sich beziehen, sondern auf das Südreich allein d. i. auf die Zeit nach 721. Raub und Plünderung könnte den Tribut an Assur bezeichnen, paßt aber am besten für das Jahr 701, als das assyrische Heer in Juda eingefallen war. Damit harmoniert, daß das Strafgericht von 701 in 37, 36 (4 Rg 19, 35) geradeso geschildert wird (vgl. Nacht-Morgen), wie es hier (Abend-Morgen) vorausgesagt wird.

12 הוי ist Ausdruck des Zornschmerzes, dem die Verkündigung des Zorngerichtes folgt (Delitzsch). Der Prophet vernimmt das Lärmen vieler Völker, das in seinen Ohren wie Meeresbrausen klingt. Ob der Prophet an ein künftiges Lärmen denkt, oder ob die Feinde schon an den Landesgrenzen stehen, kann aus den Ausdrücken nicht erschlossen werden. Der Begriff lärmen kehrt jedesmal dreimal wieder, vom Stamm המה einerseits הָמוֹן, הֲמוֹת inf. und וְהֶמְיָן, vom Stamm שאה anderseits שְׁאוֹן zweimal und יִשְׁאוֹן niph. Nach dem Parallelismus ist כַּבִּירִים = gewaltig hinter לְאֻמִּים zu versetzen. **13** Die ersten fünf Wörter sind wohl durch Doppelschreibung entstanden und deshalb zu tilgen (vgl. BH). Subjekt zu גָּעַר ist Gott. In בּוֹ sind die vielen Völker in eins (Assurs Macht) zusammengefaßt. מִמֶּרְחָק = in die Ferne, vom Endpunkt der Flucht aus, vgl. 22, 3; 23, 7. Wie Spreu: von den Tennen, die auf Hügeln oder erhöhten Plätzen lagen, jagte der Wind die Spreu hinweg. גַּלְגַּל bezeichnet nicht wirbelnden Staub, sondern dahinrollende Laubräder (Ps 83, 14). Der zweite Vergleich ist vielleicht Zusatz. **14** Das Gericht kommt über Nacht (vgl. 37, 36). Unsere Berauber und Plünderer sind nicht die Syrer-Ephraimiten. Auf sie paßt nicht der Vergleich V. 12 (vgl. 7, 4). Sie werden nicht in die Weite gejagt V. 13, sondern im Lande vernichtet (vgl. V. 1—11). Alle Ausdrücke (zu 14b vgl. 10, 6) und Vergleiche passen vorzüglich auf die Assyrer.

7. Antwort an die äthiopische Gesandtschaft in Jerusalem 18, 1—7.

18, 1 Wehe dem Land des Flügelgeschwirrs,
das jenseits der Ströme von Kusch liegt,
2 Das Boten entsendet auf dem Nil,
über das Wasser auf Papyruskähnen.
Gehet nur, ihr schnellen Boten,
zu der hochgewachsenen und glatten Nation,
Zu dem von jeher gefürchteten Volke,
dem Volk voll Spannkraft und Siegesmacht,
dessen Land Ströme durchschneiden:
3 All ihr Weltbewohner und Erdenbürger!
wenn man das Panier auf den Bergen erhebt, so schauet,
und wenn man in die Posaune stößt, so höret!

4 Denn so sprach Jahve zu mir:
Ich will ruhig zusehen auf meinem Sitze
wie glühende Sommerluft bei Sonnenschein
und Taugewölk in der Ernteglut.

5 Denn vor der Lese, wenn die Blüte vorüber ist,
und die Dolde zur reifenden Traube wird,
Schneidet er ab die Reben mit Winzermessern,
und die Ranken haut er weg.
6 Preisgegeben werden sie insgesamt den Raubvögeln der Berge
und den Tieren des Landes.
Die Raubvögel übersommern darauf,
und alle Tiere des Landes überwintern darauf.

7 Zu jener Zeit werden Jahve der Heere Geschenke gebracht
[von] der hochgewachsenen und glatten Nation,
von dem von jeher gefürchteten Volke,
von dem Volke voll Spannkraft und Siegesmacht,
dessen Land Ströme durchschneiden,
nach der Stätte des Namens Jahves der Heere, dem Berge Sion.

Der Abschnitt 18, 1—7 zerfällt inhaltlich in drei Teile: a) die äthiopische Gesandtschaft in Jerusalem 18, 1—3; b) die Antwort Jahves an sie ist der Hinweis auf den Untergang Assyriens in Juda 18, 4—6; c) dies Gericht hat die Bekehrung Äthiopiens zur Folge.

Duhm findet in 18, 1—3 und 18, 4—6 je eine Strophe mit je drei Vierzeilern. Ohne Ergänzung und Streichung von Wörtern und eigenartige Verbindung von Zeilen (vgl. 2b und 2c) ist das nicht möglich. Löhr (vgl. zu 17, 12—14) konstruiert aus V. 1—4 vier Strophen mit je drei Dreiern, sieht die anders gebauten V. 5. 6 (vier Doppeldreier) als Ersatz für den ausgefallenen Schluß des Gedichtes an und betrachtet V. 7 als spätere Zutat. Ohne Eingriff in den Text ergeben sich in 18, 1—3 und 18, 4—6 je fünf Verse, teils Distichen teils Tristichen, deren Stichen drei Hebungen zählen. V. 7 hebt sich davon ab: in der Mitte des Verses stehen vier Zeilen, die aus V. 2 genommen sind; mit ihnen sind die prosaischen Zeilen am Anfang und Ende nicht gleichhebig. Condamin läßt V. 7 als messianischen Schluß später angefügt sein. Die Form (vgl. Condamin 124) spricht dafür. Aber mit Recht läßt Condamin die Möglichkeit offen, daß Isaias oder ein Schüler der Ergänzer war. Vielleicht hat Schlögl recht, wenn er V. 7 als Abgesang zu den Stollen V. 1—3 und V. 4—6 auffaßt.

Duhm verbindet 17, 12—14 und 18, 1—7 zu einem einheitlichen Gedicht von drei Strophen mit je drei Vierzeilern. Condamin schließt sich dieser Ansicht an, nur teilt er die drei Strophen stichisch etwas anders ab. Ich halte 17, 12—14 und 18, 1—7 für selbständige Stücke. Inhaltlich gehen beide auf die Vernichtung der Assyrer, aber die dafür gebrauchten Bilder sind ganz verschieden: Jahves Sturmwind jagt die Räuber wie Spreu; Jahves

Winzermesser schneidet die reifenden Reben ab d. i. die bis zur höchsten Macht heranwachsenden Assyrer, daß sie wie Aas auf den Bergen liegen und den Raubtieren zum Fraße dienen. Auch ist 18, 1—7 ohne 17, 12—14 verständlich. Die Worte sind formell an die kuschitischen Gesandten gerichtet, aber in Wirklichkeit sind sie auch für die Israeliten bestimmt. Beiden mußte sofort klar sein, gegen wen die Worte gerichtet waren. In jener denkwürdigen Stunde gab es nur einen Feind: Assur war der Feind Judas und Äthiopiens und Jahves; ihn übergibt Jahve den Raubtieren der Berge.

1 הוֹי ist hier nicht Ausdruck des Schmerzes und der Trauer wie 17, 12 und anderswo, sondern drohend, insofern den Äthiopen zugerufen wird, daß sie von Assur geängstigt, gedemütigt werden, da sie nichts gegen es vermögen. אֶרֶץ wird durch Geschwirr (צִלְצָל von צָלַל klirren) von Flügeln als Land der Insektenschwärme gekennzeichnet. Kuš war ursprünglich der Name des südlichen Teiles von Nubien, später wurde er auf das ganze Land ausgedehnt. Es war Ägypten untertan. Der ägyptische Statthalter residierte in Napata. Um 1000 entstand dort ein selbständiges Reich. Um 715 brachte Šabaka Ägypten unter seine Botmäßigkeit. Von 703 ab regierte Šabataka über Ägypten und Nubien (vgl. Šanda II 271). Die in unserm Kapitel erwähnte Gesandtschaft kam von Napata, vielleicht um 703. Etwas undeutlich ist die Ortsbezeichnung: Land jenseits der Ströme von Kuš, denn dieses beginnt südlich von Syene, während die Ströme Weißer Nil, Blauer Nil und Atbara viel südlicher fließen. Aber unrichtig ist die Vorstellung nicht, da der Prophet sagen will: Land das sich über die Ströme von Kuš: Nil usw. noch hinauserstreckt. 2 הַשֹּׁלֵחַ ist masc., obwohl es sich auf ארץ bezieht, der Prophet dachte offenbar an das Volk des Landes. יָם ist nicht das Rote Meer, sondern der Nil (vgl. 19, 5). Kähne (כֵּלִים) aus Schilf (גֹּמֶא, vgl. אֵבֶה Job 9, 26) sind Nachen aus zusammengeschnürten Bündeln von Papyrusstengeln, die leicht waren, schnell fuhren und an unbefahrbaren Stellen getragen werden konnten (Erman, Ägypten II 635). Boten, die auf dem Nil mit Papyruskähnen bis ins Delta gefahren und von dort auf dem Landwege nach Jerusalem gekommen waren, hatte der Prophet im Auge, als er sprach: Geht hin, ihr schnellen Boten! Schnell sind sie wegen der schnell fahrenden Kähne. Er fordert sie auf, zu ihrem Volke, dem er in ehrenden Beiwörtern hohes Lob spendet, zurückzukehren. מְמֻשָּׁךְ pual: langgestreckt, hochgewachsen. מוֹרָט = מְמוֹרָט part. pual: geglättet, blank, glänzend; das ist von der bronzefarbigen Haut gesagt. Die Größe und Hautfarbe der Äthiopen haben auch Schriftsteller

anderer Völker bewundert. Herodot (3, 20. 114) nennt sie *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων.* מִן־הוּא וָהָלְאָה wird teils räumlich: entweder: von ihm aus (= מִמֶּנּוּ) und weithinaus oder: von da an wo es ist (מִן = מֵאֲשֶׁר) und weithin (Kittel) oder: von dort (הוּא = dort) und weithinaus (Duhm), teils zeitlich erklärt: seitdem es existiert und weiterhin (E. König III 387c). Die letzte Erklärung ist grammatisch am besten begründet, daher: zu dem von jeher gefürchteten Volke. קַוְקָו, so zu schreiben nach dem richtigen Kethib der Orientalen, von קוה: gespannt sein, harren, bedeutet volle Spannkraft (vgl. E. König, Lex.). מְבוּסָה = Niedertreten; ein Volk des Niedertretens ist ein Volk voll Stoßkraft oder Siegesmacht. בָּזָא (aram. בוע) = spalten, spaltend durchlaufen, durchschneiden. **3** Was die Boten ihrem Volke zu melden haben, sagt der Prophet V. 3 ff. Daher der Doppelpunkt nach V. 2: Die Kuschiten und mit ihnen alle Erdbewohner (beachte תבל) sollen aufmerken, wenn ihre Sinne durch die Aufpflanzung eines Paniers und durch einen Posaunenstoß auf den Beginn einer Jahvetat hingelenkt werden. Obwohl nach V. 2 die äthiopischen Gesandten die Antwort überbringen sollten, sind doch in V. 3 die Bewohner des Erdkreises angeredet, weil alle Völker daran Interesse haben und dabei beteiligt sind. Es handelte sich um eine Macht, die sowohl die Israeliten als auch die Kuschiten und die übrigen Völker bedrohte. Ihr Name ist nicht genannt, unter den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit konnte nur Assur gemeint sein. Assurs wegen waren die Boten aus Napata nach Jerusalem gekommen, um Bündnis und Hilfe gegen Assur anzubieten. Der Prophet weist die Gesandten ab, höflich zwar (V. 2) aber bestimmt (V. 3 ff.). Wenn die Assyrer, die nichts als Jahves Werkzeuge gegen Israel sein sollen, höhere Zwecke verfolgen und sich nahe am Ziele glauben, wird Jahve selbst eingreifen, so daß es eines Bündnisses zwischen Juda und Äthiopien nicht bedarf. Wenn man erhebt ein Panier der Berge, d. h. auf den Bergen, sollen die Erdbewohner hinsehen, und wenn man in die Posaune stößt, sollen sie aufhorchen. Panier und Posaune dienen nicht dazu, um die Äthiopen unter die Waffen zu rufen, sondern sind die Alarmzeichen, durch welche der Kampf Assurs wider Juda auf beiden Seiten eingeleitet wird. Für die Äthiopen und die Völker aber sollen sie Merkzeichen sein. **4** Denn dann kommt zur Ausführung, was Jahve beschlossen hat. Er hat mir nämlich seinen Plan geoffenbart: Jahve will vorläufig ruhig bleiben und die assyrische Saat sich entwickeln lassen, aber sein Ziel verliert er nicht. אֶשְׁקוֹטָה K (קט oder קוט) oder אֶשְׁקְטָה Q: ich will ruhig bleiben, mich ruhig verhalten. Auf meiner Stätte: die Stätte ist in der Höhe

gedacht wie die Vergleiche lehren. כְּ vor חֹם und עָב ist nicht temporal wie in V. 3. 5, sondern Vergleichungspartikel, die zu אשקטה gehört: Wie in der Erntezeit bei Tage Sonnenglut und bei Nacht Taugewölk, die beide die Reife des Getreides (vgl. קָצִיר) begünstigen, unveränderlich über dem Lande lagern, so will Jahve ruhig aus der Höhe auf das von Assur bedrohte Land herabschauen. Dadurch werden zwar vorläufig die assyrischen Pläne gefördert, aber Jahve behält sein Ziel im Auge, wie das folgende denn V. 5 begründet. Die Ruhe, mit der der Prophet in jener schweren Zeit den kommenden Ereignissen entgegenschaut, ist Zeichen göttlicher Sendung und Erleuchtung. חֹם = Glut, Hitze, davon abhängig צַח = wolkenlos klare Atmosphäre oder Sommerluft, daher Glut der Sonne oder glühende Sommerluft. עֲלֵי poet. = עַל bezeichnet den begleitenden Umstand: bei Licht oder Sonnenschein. Wie Wolke von Tau, עָב ist stat. constr. 5 Die vorläufige Ruhe ist von Jahve überlegter Plan (vgl. den Kohortativ), er behält sein Ziel im Auge. Denn kurz vor der Lese, wenn die Trauben heranreifen d. h. wenn die Assyrer (vgl. V. 6) die Ernte ihrer Pläne einheimsen wollen, wird Jahve Reben und Ranken vernichten. קָצִיר hier wie 16, 9 = בָּצִיר = Lese, vielleicht ist sein Gebrauch durch קָצִיר V. 4 veranlaßt. תֹּם ist inf. constr. von תָּמַם = vollendet, vorüber sein. נֵצָה = Blüte, sinngemäß = Dolde oder Büschel. יִהְיֶה (trotz נֵצָה) setzt den inf. in בְּתֹם fort: wenn . . . zur reifenden (part. von נָמַל) Traube wird. בֹּסֶר koll. = unreife, saure Trauben. Der Nachsatz mit ו consec.: וְכָרַת. Er (Jahve) schneidet mit Winzermessern die Reben (זַלְזַל) ab, und die Ranken haut er weg. Die asyndetisch verbundenen הָסִיר (entfernen) und הָתַז (perf. in paus. von תָּזַז = abschneiden) bilden einen Begriff: wegschneiden, weghauen. Zu den Perf., die וְכָרַת fortsetzen, vgl. 11, 8 und König III § 368l. In V. 5 redet der Prophet von Jahve in der dritten Person, während er ihn in V. 4 in der ersten Person sprechen ließ. Aber mit V. 4 kann die Antwort des Propheten unmöglich zu Ende gewesen sein, weil kein Judäer und kein Äthiope V. 4 ohne V. 5 f. verstanden hätte (vgl. Duhm u. a.). 6 Der Prophet löst das Bild von den abgeschnittenen Reben und damit auch das von den reifenden Trauben auf: die reifenden Trauben sind die Assyrer vor der letzten Station ihres Planes; die abgeschnittenen Reben sind ihre Leichname, die den Raubvögeln der Berge und den Tieren des Landes zum Fraße überlassen werden. Diese Vershälfte erinnert an 14, 25: Ich zerschmettere Assur in meinem Lande und zertrete es auf meinen Bergen. Die Erfüllung erzählt 37, 36. Die Leichen werden in solcher Masse auf den Feldern liegen, daß die Vögel und Raubtiere darauf übersommern (קַיִץ den. von קַיִץ)

und überwintern (חָרַף = den Herbst und Winter zubringen von חֹרֶף = Pflückzeit) d. h. ein ganzes Jahr daran zu fressen haben. Schmidt liest ohne ersichtlichen Grund קִנּוֹ statt קָץ. עָלָיו ohne Beziehungswort = darauf. V. 6 erzählt die Tat Jahves, die bevorsteht, wenn die Zeichen V. 3 die Äthiopen zum Aufmerken veranlassen. 7 Das Gericht, das Jahve an Assur vollzogen, macht auf die Äthiopen einen solchen Eindruck, daß sie Huldigungsgeschenke zum Tempel nach Jerusalem bringen und dadurch Jahve als Gott anerkennen. An diese Wirkung der Tat Jahves d. i. an die Ausbreitung seines Namens unter den Völkern hat der Prophet gewiß auch gedacht, als er V. 3 die Völker des Erdkreises zum Aufmerken aufforderte. Das Motiv, das die Äthiopen zur Huldigung treibt, ist nicht bloß demütige Ehrfurcht vor Jahves Macht, die er an seinem Volke erwiesen, sondern auch Dankbarkeit für die Vernichtung des Feindes, dessen Drohung auch sie mit Furcht erfüllt (vgl. הוי V. 1) und die Gesandtschaft veranlaßt hatte. בָּעֵת הַהִיא: in jener Zeit, da Jahve die assyrische Macht vernichtet hat; ein Ausblick auf die messianische Zeit; vgl. zum Ausdruck Soph 3. 19. 20. יוּבַל־שַׁי: Geschenke werden gebracht, das Verbum יבל sagt zugleich: in feierlichem Zuge; vgl. יוֹבִילוּ שַׁי Ps 68, 30; 76, 12. עַם: wenn diese Lesung richtig wäre, so würde das Äthiopenvolk als dargebrachtes Geschenk bezeichnet, ein in sich möglicher Gedanke (vgl. 45, 14), der aber durch Soph 3, 10; Js 66, 20 nicht sicher gestützt wird. Zu lesen ist (vgl. BH) מִמְּעַם, עַם ist Schreibfehler. Im folgenden werden die ehrenden Beiwörter, mit denen V. 2 die Äthiopen belegt, wiederholt, nicht ohne Grund, denn je geehrter das Volk ist, das sich bekehrt, um so größer ist die Herrlichkeit Jahves, der durch seine Macht das Volk gewonnen hat. ו vor מעם ist vielleicht zu streichen, da es auch in V. 2 fehlt. Stätte des Namens Jahves ist die Stätte, wo Jahve sich enthüllt und in die Sichtbarkeit tritt, weil der Name Jahves die geoffenbarte Seite seines Wesens ausdrückt, insofern der Name das einzige Mittel war, Jahve für die Sinne wahrnehmbar zu machen (vgl. Dt 12, 5. 11). Diese Stätte wird näher bestimmt als der Berg Sion, auf dem Jahve wohnt (8, 8). Über die Echtheit des Verses vgl. Condamin 128: Isaias selbst oder einer seiner Schüler mag ihn später hinzugefügt haben.

Abfassungszeit. 1. Šanda (Kommentar II 267—271), ausgehend vom Jahre 525, in welchem Kambyses Ägypten eroberte, und hinzurechnend die $138^1/_2$ Regierungsjahre der zur 26. Dynastie gehörigen Saitenkönige, bestimmt als Thronbesteigungsjahr Psammetichs I. 642 und findet dann mit Hilfe der Apisstele Louvre Nr. 190 als Regierungsantritt Tirhakas das Jahr 691. Vor ihm

regierte Šabataka 703—691, vor diesem Šabaka ca. 715—703. Wenn diese Chronologie richtig ist, kann Sewe, König von Ägypten (4 Rg 17, 4), an den Hosea von Israel ca. 725 Gesandte schickte, nicht mit Šabaka gleichgesetzt werden (vgl. Šanda II 214). Ebensowenig kann dann Šabaka um dieselbe Zeit eine äthiopische Gesandtschaft an Achaz von Juda (736—721) geschickt haben, um ihn ebenso wie Hosea der ägyptischen Hilfe zu versichern. Eine Ansetzung der äthiopischen Gesandtschaft und unseres Kapitels um 728 (E. Meyer) ist also ausgeschlossen. 2. Andere wollen die äthiopische Gesandtschaft, die dem König von Juda ein Bündnis gegen Assur anbot, vor das Jahr 711, wo Sargon vor Asdod erschien, ansetzen. Damals hatten nach dem Prismafragment Juda und Piru von Muṣri ihre Hand im Spiele, nach Js 20, 3 ff. Miṣrajim und Kuš. Es wäre also denkbar, daß Šabaka vor 711 von Napata eine äthiopische Gesandtschaft nach Jerusalem gesandt und ein Bündnis angeboten habe. Isaias spricht sehr ehrenvoll von der äthiopischen Nation. Das wäre nach 711, wo man vergeblich nach der Hilfe von Ägypten und Äthiopien ausgeschaut hatte, kaum erklärlich. Gegen ein Konspirieren Šabakas mit Juda gegen Assur spricht wohl kaum der im Palast Sennacheribs gefundene Siegelabdruck Šabakas, der als Verschluß für Sendungen von Geschenken gedient hat (Šanda II 214f.). 3. Eine dritte Ansicht endlich verlegt 18, 1 ff. in die Zeit des Feldzuges 701. Man könnte nun zunächst an die Jahre kurz vor dem Feldzug denken, also annehmen, daß Šabataka, der 703 zur Regierung kam, von Napata Gesandte nach Jerusalem gesandt habe, um ein Schutzbündnis gegen Assur anzubieten. Der Prophet setzte es durch, daß die Boten höflich, aber bestimmt abgewiesen wurden. Die Großen des Reiches gaben sich aber mit diesem Entscheid nicht zufrieden. Heimlich betrieben sie den Plan, ein Bündnis mit Ägypten abzuschließen. Sie suchten alle einflußreichen Männer dafür zu gewinnen. Der Prophet hörte davon und erhob seine warnende Stimme. Aber trotzdem gingen Gesandte nach Ägypten, die das Bündnis zum Abschluß brachten. In die Situation des Jahres 703 würde die höfliche Art, die Isaias den Gesandten gegenüber an den Tag legte, gut passen. Denn die Idee eines Bündnisses trat damals zum erstenmal in die Erscheinung, ein Streit über dieselbe war noch nicht voraufgegangen. Auch der Inhalt der Antwort würde passend erscheinen: Jahve bedarf eurer Hilfe nicht; er wartet ruhig bis die Ereignisse sich entwickelt und zur Entscheidung reif geworden sind. Das scheint auf eine augenblickliche Gefahr nicht hinzuweisen. — Condamin nimmt an, der König von Äthiopien-Ägypten habe, bevor er ausgerückt (Js 37, 9), Boten nach Jerusalem gesandt,

um sich anzukündigen und Ezechias zu ermutigen, den Widerstand zu verlängern. In diesem Falle würde sich aber die höfliche Charakterisierung, die Isaias von den Äthiopen gibt, ohne Zweifel stoßen mit den harten Worten, die der Prophet kurz vorher zu wiederholten Malen (vgl. Kap. 28—31) wider die Ägypter und ihr Bündnis gesprochen hat. — Wenn man die Kuschiten 20, 4 (mit den verächtlichen Bezeichnungen: nackt, barfuß, mit entblößtem Gesäß) mit den Kuschiten 18, 2 (mit den ehrenden Epitheta: hochgewachsene und glanzfarbige Nation, von jeher gefürchtetes Volk, starke und niedertretende Nation) vergleicht, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß 18, 2 vor 20, 4 gesprochen ist, in einer Zeit, da die schöngewachsene Nation noch keine Hoffnung, die sie selbst genährt, getäuscht hatte.

8. Der Ratschluß Jahves über Ägypten 19, 1—25.

1 Ausspruch über Ägypten.
Siehe, Jahve fährt dahin
auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten.
Da zittern vor ihm die Götzen Ägyptens,
und das Herz der Ägypter verzagt in ihrer Brust.
2 Dann hetze ich Ägypter gegen Ägypter,
daß sie kämpfen insgesamt gegeneinander,
Stadt gegen Stadt, Reich gegen Reich.
3 Und Einsicht wird den Ägyptern aus dem Sinne schwinden,
und ihre Überlegung will ich verwirren,
Daß sie Götzen und Totenbeschwörer fragen
und die Totengeister und die Wahrsagegeister.
4 Und ich will die Ägypter überliefern
der Gewalt eines harten Gebieters,
und ein strenger König soll über sie herrschen,
ist der Spruch des Herrn, Jahves der Heerscharen.

5 Und versiegen wird das Wasser im Nil,
und gänzlich trocknet der Strom aus.
6 Und stinkend werden die Arme des Flusses,
seicht und trocken Ägyptens Kanäle,
Rohr und Schilf verwelken.
7 Die Gefilde [?] ( ) am Rande des Nil
und jegliches Saatfeld am Nil
vertrocknet, verschwindet und ist nicht mehr.
8 Und die Fischer seufzen und trauern,
alle, welche die Angel im Nil auswerfen,
und die das Netz ausbreiten auf der Wasserfläche, verschmachten.

9 *Und zuschanden werden die Flachsarbeiter,*
die Hechlerinnen und Weber erblassen.
10 *Und die seine Grundpfeiler [?] sind, werden gedrückt sein,*
alle Lohnarbeiter sind tiefbetrübt.

11 *Eitel Toren sind die Fürsten von Ṣoan,*
die weisesten Ratgeber Pharaos ein verdummter Rat.
Wie könnt ihr zum Pharao sprechen:
zur Zunft der Weisen gehöre ich, zum alten Rat!
12 *Wo sind denn deine Weisen?*
laß sie dir doch kundtun und angeben,
was Jahve der Heerscharen gegen Ägypten plant.
13 *Betört sind die Fürsten von Ṣoan, getäuscht die Fürsten von Noph,*
irreführen Ägypten die Häupter seiner Gaue.
14 *Jahve bewirkt in ihm einen Schwindelgeist,*
daß sie Ägypten in all seinem Tun zum Taumeln bringen,
wie ein Trunkener taumelt in seinem Gespei.
15 *So bringt Ägypten kein Werk zustande,*
sei es von Haupt und Schwanz, sei es von Palmzweig und Binse.

16 *An jenem Tage wird Ägypten Weibern gleichen,*
zittern wird es und beben
vor dem Schwingen der Hand Jahves der Heerscharen,
die er gegen es schwingt.
17 *Und sein wird das Land Juda*
für Ägypten ein Gegenstand des Schreckens.
Jeder, gegen den man es erwähnt,
gerät in Furcht vor dem Plan Jahves der Heerscharen,
den er gegen es plant.

18 *An jenem Tage werden fünf Städte sein*
im Lande Ägypten,
Die reden die Sprache Kanaans
und schwören zu Jahve der Heerscharen,
Stadt des Niederreißens wird deren eine heißen.
19 *An jenem Tage wird es einen Jahvealtar geben*
mitten im Lande Ägypten
und einen Malstein Jahves an seiner Grenze.
20 *Das wird für Jahve der Heerscharen Zeichen und Zeuge sein*
im Lande Ägypten:
Wenn sie vor Drängern zu Jahve schreien,
so wird er ihnen einen Retter senden,
der wird streiten und sie befreien.

21 Und Jahve tut sich den Ägyptern kund,
und die Ägypter erkennen Jahve
an jenem Tage
Und dienen mit Schlacht- und Speisopfer
und geloben Jahve Gelübde und halten sie.
22 Und Jahve schlägt die Ägypter
mit heilsamem Schlage;
Und kehren sie zu Jahve zurück,
so läßt er sich von ihnen erbitten und heilt sie.

23 An jenem Tage wird eine Straße von Ägypten nach Assur führen,
und Assur wird mit Ägypten und Ägypten mit Assur verkehren,
und Ägypten samt Assur wird [Jahve] dienen.
24 An jenem Tage wird Israel der dritte sein
im Bunde mit Ägypten und Assur,
ein Segen inmitten der Erde,
25 Zu dem Jahve der Heerscharen es segnend macht,
indem er spricht: Gesegnet sei mein Volk Ägypten
Und Assur, das Werk meiner Hände,
und mein Erbland Israel.

Kap. 19 wird ziemlich übereinstimmend in zwei Teile geschieden: V. 1—15 das Strafgericht und V. 16—25 die Wirkungen der Heimsuchung. Der erste Teil teilt sich wieder ein in V. 1—4: innere Kämpfe in Ägypten, V. 5—10: Vernichtung des Reichtums im Lande, V. 11—15: Ratlosigkeit von Fürst und Volk. Nicht so symmetrisch gebaut ist der zweite Teil: *α*) Heilsame Furcht vor Jahve und Juda V. 16. 17; *β*) Anschluß an Jahve, erst von wenigen Städten, dann vom ganzen Volk V. 18—22; *γ*) Friedensbund, in welchem Assur und Ägypten neben Israel gleichberechtigt sind V. 23—25.

1 מַשָּׂא vgl. 13, 1. הִנֵּה mit part. bezeichnet ideale Gegenwart: Der Prophet sieht, wie Jahve auf dem Wolkenwagen dahinfährt zum Gerichte (vgl. Ps 18, 10 ff.). Der Ausgangspunkt der Wolkenfahrt ist der Himmel (Ps 104, 3). Die Wolke ist leicht, daher schnell, weil der Vollzug des Gerichtes an Ägypten, das dreimal genannt wird, drängt. וּבָא ist wohl noch part. Die Ankunft Jahves in Ägypten macht sich sofort bemerkbar, das wird ausgedrückt durch ו cons. mit perf.: da erbeben die Götzen. Ehrlich meint, ein Schriftsteller, der die ägyptischen Götter אֱלִילִים (Nichtse) nenne, könne nicht von ihrem Erbeben (נוּעַ) sprechen. Aber dann müßte auch 2, 18 verderbt sein, und schließlich würde folgen, daß Jes. wegen נוּעַ an die Existenz der Götzen geglaubt hätte. Der Prophet, der die Götter als Nichtse ansieht, will in אֱלִילִים die religiöse und

in מצרים, als Person gedacht vgl. בקרבו, die staatliche Organisation darstellen: Die religiöse und politische Organisation Ägyptens gerät durch die Ankunft Jahves zum Gerichte ins Wanken. Ähnliche Stellen über die Götter Ägyptens sind Ex 12, 12; Nm 33, 4; Jer 46, 25; Ez 30, 13. Das Herz ist der Mittel- und Quellpunkt des Lebens, wenn es schmilzt (מסס niph.) oder verzagt, wird der Körper hinfällig. Das Herz ist die einheitliche Staatsmacht, wie das Folgende zeigt; wenn sie vergeht, löst sich der Staatskörper auf. 2 Jahve läßt in Ägypten einen Bürgerkrieg ausbrechen. Man kämpft Mann gegen Mann, Stadt gegen Stadt, Gau gegen Gau, die eine Reichshälfte gegen die andere. סוך pilp. = anstacheln, anreizen. Welche Zeit der Prophet im Auge hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vom Ende des achten Jahrhunderts ab, als die Äthiopen in Ägypten einfielen (um 720) und zur Herrschaft kamen (um 715), zeigt sich in Ägypten Schwäche und Zersplitterung. 3 Und ausgegossen wird der Geist, den die Ägypter in sich tragen, d. h. Einsicht und Klugheit hört auf. Und ihre Überlegung (עֵצָה) will ich verwirren, d. h. an die Stelle der Überlegung und Entschlossenheit tritt Ratlosigkeit und Verwirrung. נָבֻקָה statt נָבָקָה ist niph. von בקק mit Verdoppelungswegfall nach פ״י Analogie. Für בלע pi. paßt hier und 3, 12 gut die Bedeutung verwirren, die Barth und Gesenius-Buhl annehmen. In ihrer Ratlosigkeit wenden sich die Ägypter an solche, die keinen Rat wissen oder falschen Rat geben, so daß sie ganz in Verwirrung geraten. אִטִּים = Murmeler, Totenbeschwörer. אוֹב = Totengeist, auch Besitzer eines Totengeistes d. i. Totenbeschwörer (vgl. 8, 19). יִדְּעֹנִי (Wissen erteilend) = Wahrsagegeist. 4 Die Folge ihrer Verwirrung und Zerfahrenheit ist, daß Gott sie einem harten Herrscher preisgibt (סכר pi. = in die Hand jem. einschließen). אֲדֹנִים ist Plur. zum Ausdruck innerlicher Steigerung (E. König) mit Adj. קָשֶׁה im Singular wie אֱלֹהִים צַדִּיק Ps 7, 10; vgl. Ges.-K.[26] § 124g-i. Wer der harte Gebieter und der strenge (עז) König ist, ob ein fremder oder einheimischer Herrscher, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Das hängt zunächst von der Abfassungszeit unseres Abschnittes ab. Die einen denken an einen assyrischen König: Sargon, Sanherib oder Asarhaddon, andere an einen äthiopischen Fürsten: Tirhaka, andere an einen persischen Eroberer: Kambyses, Xerxes oder gar Artaxerxes III. Ochus, andere endlich an einen einheimischen Fürsten: Psammetich I. Am wahrscheinlichsten ist ein Herrscher gemeint, der im Gesichtskreise des Jesaja lag, entweder Sargon oder Tirhaka (vgl. 37, 9). 5 Außer der innern Zwietracht, die Jahve im Lande ausbrechen läßt, schlägt er den Nil mit Trockenheit und bringt dadurch großes Unglück über Ackerbau und Gewerbe

(V. 5—10). Und versiegen wird (נשׁת niph.) das Wasser aus dem Meer = Nil, der mit seiner breiten, stagnierenden Wasserfläche einem See ähnlich ist. Die beiden Verba חָרַב und יָבֵשׁ verstärken den Begriff: austrocknen. 6 נְהָרוֹת sind die Mündungsarme im Delta und יְאֹרִים die Kanäle, die vom Fluß ausgehend das Land bewässern. Weil aus dem Strom kein bewegtes Wasser mehr zufließt, werden seine Arme mit dem stehenden Wasser zu stinkenden Sümpfen, und schließlich trocknen die Läufe ganz aus, so daß Rohr und Schilf am Uferrand verwelken. Statt הֵנִיחוּ = hiph. von זנח = Gestank verbreiten steht hier הַאֲוֵנִיחוּ, nach E. König erst mit א gegebildet, dann mit ה als orthographischer Korrektur versehen. מָצוֹר = Ägypten, nach E. König volksetymologische Bildung = Drangsalsstätte wegen Israels Knechtschaft in Ägypten; andere halten es für die hebräische Form des assyrischen Muṣur (vgl. 37, 25; Mich 7, 12). 7 עָרוֹת sollen unbedeckte Flächen = Gefilde oder Grasflächen sein. Kittel BH schlägt für עָרוֹת עַל־יְאוֹר vor zu lesen entweder: und es vertrocknet alles Riedgras oder: und es vergeht alles Grün. Auffällig ist die doppelte Ortsbestimmung: am Nil, am Rande (vgl. E. König, Lex.) des Nil; עַל־יְאוֹר ist verlesen oder zu tilgen. Der Text bleibt unsicher. Ich übersetze עָרוֹת mit Gefilde und streiche: am Nil. Auf das imperf. יִבַּשׁ, im sing. nach dem letzten Subjekt, folgt das perf. נִדַּף = zerstieben, verschwinden, das mehr von der Saat und dem Graswuchs gilt als von den Flächen und Feldern. Die Verbesserungsvorschläge OrLz XV 496 sprechen wenig an. 8 Ebenso wie der Ackerbau leidet die Fischerei. Da Fische zur Volksnahrung gehörten (Nm 11, 5), zählte der Stand der Fischer viele Vertreter, die nun ihr Gewerbe nicht mehr ausüben können. Es gab Fischer, die mit der Angel (חַכָּה) und solche, die mit dem Netz (מִכְמֹרֶת) auf Fang gingen. Sie alle klagen und sind in Not. Die beiden אָנָה und אָבַל auch 3, 26. 9 Die Leinenindustrie geht zugrunde. Die Flachsarbeiter werden zuschanden, weil sie Gewerbe und Brot verloren haben. Wenn שְׂרִיקוֹת richtig, ist es adj. zu dem fem. פְּשָׁתִים = gehechelter Flachs (nach Delitzsch wegen des Akzentes acc. modi = Flachs mittels sorgsamer Kämmung). אֹרְגִים חוֹרֵי = die welche Weißzeug (G *βύσσον*) weben. Da die zweite Zeile gegen die erste unverhältnismäßig kurz ist und kein Prädikat hat, so ist vorgeschlagen 1. שְׂרִקוֹת = Hechlerinnen zu lesen und zur zweiten Zeile zu ziehen, 2. statt חוֹרֵי = Weißzeug ein Verbum: חָוְרוּ (vgl. 29, 22) = erblassen zu lesen. Aber befriedigend ist die Verteilung der beiden Handwerke an Männer und Frauen nicht (vgl. Kittel). 10 Wir erwarten eine Klasse von Arbeitern, die mit den Fischern und Webern auf einer Stufe stehen. שְׁתֹתֶיהָ: das fem. suff. geht auf Ägypten, das von V. 6 an

nicht vorkommt, und שְׁתֹת (sing. שְׁתָה) bedeutet wie Ps 11, 3: Grundlagen, Grundpfeiler; das sind nach Delitzsch die obersten Kasten, zu denen die עֹשֵׂי שָׂכָר = Lohnarbeiter im Gegensatz stehen; aber von den Vornehmen handeln V. 11 ff., insbesondere V. 13, der sie Ecksteine seiner Kasten nennt; auch müßten die Vornehmen als Übergang zum folgenden hinter den Lohnarbeitern in der zweiten Zeile stehen. Kittel will unter שְׁתֹת die breiten untern Schichten des Volkes, die arbeitenden Klassen verstehen, so daß Lohnarbeiter parallel ist. Unbefriedigt davon wollen andere, anknüpfend an *ἐργαζόμενοι* oder *διαζόμενοι* (die Fäden auf dem Webstuhl aufziehend) und von שְׁתִי = Aufzug auf שָׁתָה = weben schließend, שֹׁתֶיהָ = seine (des Flachses) Weber lesen; aber zweimal Weber? Interessant sind die vorgeschlagenen Lesungen: שֹׁתֶיהָ = seine Trinker und שֹׂכָר (*ζῦθον*) = alle Gerstenbierbrauer. דכא pual. im übertrag. Sinne: gedrückt sein; אֻנָּם = betrübt (vgl. ענם Job 30, 25). **11** Die Leiter Ägyptens verkehren alle überkommene Staatsweisheit ins Gegenteil und stürzen das Land von einer Zerrüttung in die andere. אַךְ: nur, weiter nichts als, eitel. צֹעַן, nach LXX Tanis, jetzt Ṣan el ḥager, im nordöstlichen Delta. Aus Tanis stammte die 21. und 23. Dynastie (745—720). In 30, 4 ist Ṣoan als Stadt genannt, wohin die jüdischen Gesandten gekommen sind. חַכְמֵי = die Weisesten, der Superlativ durch stat. constr. Die weisesten Ratgeber Pharaos ist Subjekt zu: verdummter Rat, denn עֵצָה ist hier konkret = Ratsversammlung. נִבְעָרָה part. niph. von בער, den. von בְּעִיר = Tier, wie ein Tier geworden d. i. verdummt. Schlögl liest: חֲכָמָיו יֶעֱצוּ פַּרְעֹה נִבְעָרָה, aber ל könnte vor פרעה (anders wenn Suffix) doch nicht fehlen. Wie können diese Weisen, die so dumm sind, den Anspruch erheben, im Besitz zünftiger Weisheit zur Leitung des Staates zu sein! Zu den hier genannten חֲכָמִים gehören die Weisen, die Pharao Gn 41, 8 herbeirufen ließ, damit sie ihm seine Träume deuteten. Die Weisheit Ägyptens war auch zur Zeit Salomons berühmt, wenn auch 3 K 5, 10 besonders die Spruchweisheit betont werden soll. Weil die Weisheit sich nicht notwendig von Vater auf Sohn vererbt, faßt Ehrlich בֶּן wie Neh 3, 8 als Zunftgenosse, Mitglied und מלכי als Subst. oder Part. von מלך im Sinne von: raten wie im Aramäischen und Assyrischen. קֶדֶם nicht = Osten wie 3 K 5, 10, sondern = Vorzeit, die Alten. **12** Höhnisch fragt der Prophet den Pharao: Wo sind denn deine Weisen? Spöttisch fordert er ihn auf, sich von ihnen belehren zu lassen, was Jahve mit all seinen Unglücksschlägen gegen Ägypten plant und bezweckt. Lies nicht יֵדְעוּ, als ob der Prophet auf die Vorbedingung des יגידו zurückgriffe, sondern וְיֵדְעוּ (vgl. BH). **13** Die Weisen Pharaos oder (vgl. V. 11 a) die Fürsten von Ṣoan und Noph

wissen keine Auskunft zu geben, darum wiederholt der Prophet sein: eitel Toren von V. 11. נוֹאֲלוּ niph. von יאל (vgl. אָוִיל) = sich töricht benehmen, als Tor dastehen, oder besser betört, weil es parallel ist zu נִשְּׁאוּ niph. = getäuscht werden. Die Fürsten sind betört und getäuscht durch Dünkel und vermeintliche Klugheit. נף Jer 2, 16; Ez 30, 13 u. a. = מֹף Os 9, 6 ist die Hauptstadt Unterägyptens Memphis, ägypt. Mr-nfr. Infolge ihrer Dummheit und Unfähigkeit führen sie Ägypten nicht auf dem Weg, der zu seinem Heile führt, sondern auf einem Irrwege, der Verderben bringt. Zu lesen ist הִתְעוּ, nicht konsek. Perf. וְהִתְעוּ (vgl. BII), und פִּנַּת (vgl. BH) von פִּנָּה = Eckstein, Haupt. שִׁבְטִים (שֵׁבֶט) sind nicht Kasten, sondern Stämme, Nomoi, Bezirke, Gaue. **14** Die Irreführung Ägyptens geht auf Jahve als Ursache zurück. Er bereitet (bewirkt) in ihm (sc. Ägypten, suff. fem.) einen Geist des Schwindels d. i. einen Schwindel verursachenden Geist, so daß nun die Nomarchen als die Werkzeuge dieses Geistes das Volk bei all seinem Tun, wozu sie es veranlassen, in ein taumelndes Herumtasten versetzen, das ähnlich ist dem Taumeln eines Trunkenen, der von einer Richtung in die andere kommt, stolpert, fällt und beim Versuch, sich aufzurichten, in seinem eigenen Gespei sich herumwälzt. מָסַךְ: mischen, durch Mischung bereiten, bewirken. Jahve bewirkt im ägyptischen Staatskörper einen Schwindelgeist, erst im Kopf d. i. in den Staatsleitern und von diesen und durch diese in den Gliedern. הִתְעָה hiph. von dem überlegten Handeln der Oberen, נִתְעָה niph. von dem unfreiwilligen Tun des Volkes. **15** Die Verwirrung und Unsicherheit in den leitenden und geleiteten Kreisen bringt es mit sich, daß kein zielbewußtes gemeinschaftliches Handeln zum Nutzen des Landes zustande kommt, womit der Prophet zu V. 2 zurückkehrt. וְלֹא: ו leitet die Folge ein. Und so wird nicht geschehen von (für) Ägypten ein Werk, das vollbrächte Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse. לְמִצְרַיִם: für, besser: von, vgl. Ges.-K.[26] § 121 f. Die wirkende Ursache mit ל bei passiven Begriffen sc. יְהוָה. Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse bezeichnen wie 9, 13: Hohe und Niedrige, Führer und Geführte. Das ו, welches ראשׁ mit נָמָל, כִּפָּה mit אַגְמוֹן verbindet, ist betont. Mit Recht ist von Kittel 176 hervorgehoben, daß es auf ein gemeinschaftliches Handeln ankommt, da, wenn ו nicht betont wird, nur dann ein Sinn herauskommt, wenn מעשׂה ersprießliches Werk bedeutete oder mit Delitzsch gegen den Sprachgebrauch übersetzt würde: ein Werk, welches wirkte d. h. wirksam wäre. **16** Mit V. 16, der mit V. 17 zu V. 18 überleitet, beginnt der zweite Teil des Kapitels, welcher die Frage V. 12 מַה יָּעַץ יְהוָה beantwortet, indem er Zweck und Erfolg des Gerichtes über Ägypten darlegt. Durch בַּיּוֹם הַהוּא

wird er vom ersten Teil geschieden (vgl. 18, 7; 23, 15). An jenem Tage, d. h. wenn die in V. 1—15 geschilderten Heimsuchungen über Ägypten einbrechen, wird es den Weibern gleich werden d. i. ängstlich und verzagt; es wird zittern und beben vor der Schwingung der Hand d. i. der geschwungenen oder zum Schlag ausholenden Hand Jahves. מִפָּנָי: infolge der erlittenen und vor den noch kommenden Schlägen. תְּנוּפָה = Schwingung (vgl. 30, 32) von נוּף hiph. = הֵנִיף (vgl. 10, 32; 11, 15). **17** Das Land Juda (אַדְמָה ist gewählt, weil es feierlich klingt) ist für die Ägypter das Land Jahves; dort wohnt er, dort sinnt er seine Pläne wider Ägypten. Wenn der Name Juda erwähnt wird, denkt Ägypten an Jahve, gerät in Schrecken und zittert vor dem Ratschluß Jahves, der schon so Furchtbares gebracht hat. חָגָא, von חגג (sich drehen), in aramäischer Weise mit א statt ה, = schreckhaftes Auffahren, Schrecken. כֹּל אֲשֶׁר ... אֵלָיו: jeder, gegen den. יַזְכִּיר: 3 sing. = man. Das Suff. in אִתָּהּ geht auf Juda. Andere übersetzen: so oft man (wenn jemand) jenes (Juda) gegen es (Ägypten, suff. masc.) erwähnt. — Condamin läßt auf V. 17 zunächst V. 22. 21 und erst dann V. 18—20 folgen; aber die V. 21. 22 setzen V. 19. 20 voraus. **18** Die Angst vor Jahve, den die Ägypter als den Urheber ihres Unglücks erkannt haben, veranlaßt sie, Jahve zu bekennen und zu verehren. Fünf bezeichnet nicht fünf bestimmte (Hitzig: Leontopolis, Heliopolis, Migdol, Daphne, Memphis), nicht viele, nicht alle, sondern einige Städte (vgl. 30, 17; Lv 26, 8; 4 K 7, 13 u. a.). Die Sprache Kanaans wird von den Nichtisraeliten hebräische Sprache genannt. יִהְיֶה mit part. zum Ausdruck der Dauer in der Zukunft. Die Sprache Kanaans als des Landes Jahves ist die hl. Kultsprache Jahves. Wenn sie zu Jahve schwören (נִשְׁבָּע לְ Soph 1, 5 = sich bekennen zu einem, sich in Verehrung an einen hingeben), gebrauchen sie die hl. Sprache des Jahvekultus. Der Prophet will vermutlich sagen, daß die fünf ägyptischen Städte die Sprache Kanaans nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb des Kultus gebrauchen werden. Deshalb braucht der Autor nicht an jüdische Kolonien in Ägypten zu denken, solche gab es zur Zeit des Isaias noch nicht; er gibt einer Erwartung Ausdruck, die nicht ohne Erfüllung geblieben ist. Knabenbauer deutet den Ausdruck „die Sprache Kanaans reden“ metaphorisch: heidnische Gesinnung ablegen und jahvegläubig werden. Viel umstritten ist die Deutung der vier letzten Worte. Isaias liebt es, eine Sache oder Person, die umgeschaffen ist, mit einem neuen Namen zur Bezeichnung des neuen Wesens zu benennen (vgl. 4, 3; 32, 5; 61, 6; 62, 4). Er gebraucht dabei den Ausdruck לְ יֵאָמֵר. Auch die betonte Stellung des Namens deutet an, daß es auf den Namen ankommt, und daß

der Name mit dem vorhergehenden Versteil irgendeine Beziehung hat. Die fünf ägyptischen Städte werden die Sprache Kanaans annehmen und sich Jahve ergeben. Sie werden also ihre Götter verlassen und dem Gott Israels anhangen. Dies soll durch den neuen Namen angedeutet werden. Welcher Name ist nun zu lesen? Es kommen drei Namen in Betracht: 1. עיר ההרס = Stadt des Niederreißens; 2. עיר החרס = Sonnenstadt (vgl. zu חרס Idc 8, 13; 14, 18; Job 9, 7); 3. עיר הצדק = Stadt der Gerechtigkeit *ασεδεκ* (vgl. die Zeugen für die drei Lesarten in BH). Zu der obigen Erklärung paßt nur der erste Name: Stadt des Niederreißens d. i. der niedergerissenen Götzenaltäre. הָרַס wird vom Niederreißen eines Altares gebraucht Idc 6, 25; 3 K 18, 30; 19, 10. 14. In Ex 19, 21 bedeutet הָרַס אֶל־יְהוָה: niederreißen sc. die Schranke im Streben nach Jahve. Gewählt hat der Prophet den Namen mit Rücksicht auf עיר החרס = Sonnenstadt d. i. Stadt des Sonnengottes Ra, ägypt. pr-ra, griech. Heliopolis, hebr. און; den Kult des Sonnengottes Ra reißen sie nieder und beten Jahve an; diese Tat wird im Namen ausgesprochen. Der Name Sonnenstadt war Isaias bekannt, denn er ist vorexilisch, wie Jer 43, 13 lehrt: und er wird die Obelisken von Beth-Semes in Ägypten zertrümmern und die Tempel der Götter Ägyptens niederbrennen. Man kann wohl nicht einwenden, daß הרס = Zerstörung auf die Stadt selbst gehen und für sie eine Drohung bedeuten müsse, da das Hinzudenken der heidnischen Altäre und Obelisken als Objekt der Zerstörung ein unerlaubter Kunstgriff sei. Es ist zu bedenken 1. daß Namensumdeutungen nicht selten sind; vgl. אָוֶן aus אוֹן Ez 30, 17, בֵּית־אָוֶן aus בֵּית־אֵל Os 4, 15; 5, 8; 10, 5; 2. daß die geforderte Ergänzung durch חֶרֶס und den Kontext 19a sehr nahegelegt ist; 3. daß bei Namenumdeutung und Namengebung eine gewisse Verhüllung nicht zu umgehen ist. — Die beiden andern Lesarten werden dem Begriff der Neubenennung nicht gerecht. Die umgewandelte Stadt kann doch nicht den Namen der alten Götzenstadt Heliopolis erhalten. Man müßte entweder חרס = Sonne metaphorisch erklären = Stadt heiligen Glanzes oder חרס aus dem Arabischen die Bedeutung: Beschützung geben, aber beides dürfte bedenklich sein. Stadt der Gerechtigkeit würde gut passen, aber man sieht nicht, warum nur eine Stadt so genannt wird, man erwartete vielmehr עָרֵי הַצֶּדֶק = Städte der Gerechtigkeit wird man sie nennen, vgl. 61, 3. Man kann nicht einwenden, von עיר ההרס gelte dasselbe, da auch die vier andern Städte die Götzenaltäre niedergerissen hätten, denn wegen der einen עיר החרס bekommt auch nur eine Stadt den Namen עיר ההרס. Der Prophet beschäftigt sich nur mit der Namengebung einer Stadt, weil mit den übrigen ähnlich verfahren wird. —

Unrichtig ist die Deutung עִיר הַהֶרֶס = Löwenstadt = Leontopolis, wo Onias IV. um 160 unter Ptolemäus Philometor „auf den Ruinen eines Tempels der löwenköpfigen Göttin Bast" den Tempel baute. Denn a) hebr. הֶרֶס = Löwe existiert nicht, zumal arabisches haris, auf das man sich beruft, Epitheton des Löwen, nicht Löwenname ist. b) Von einer Neubenennung zur Bezeichnung des neuen Wesens, die wie oben gezeigt beabsichtigt ist, könnte nicht geredet werden. Wenn der um 150 schreibende Autor (Duhm) das, was 160 mit Leontopolis geschah, als Prädiktion in die Zeit vor 160 hätte verlegen wollen, so hätte er geschrieben: die eine von ihnen wird Leontopolis sein oder der Name der einen ist Leontopolis. **19** Der Jahvekult, der zunächst in einzelnen Städten Eingang findet, wird dann im ganzen Lande eingeführt. Es wird einen Altar Jahves mitten im Lande Ägypten geben; welchen Zweck dieser Altar hat, lehrt V. 21, der von blutigen und unblutigen Opfern in Ägypten spricht. Der Altar ist also nicht einzig ein Gedenkaltar wie der von den ostjordanischen Stämmen am Jordan errichtete Altar Jos 22, 26 ff. Der Altar wird für die bekehrten Ägypter gebaut, und vermutlich auch von ihnen. Das Verbot 36, 7 (vgl. Dt 12) stand dem prophetischen Wort nicht entgegen, da es sich um *einen* Altar für die Ägypter in der messianischen Zeit handelt. Die Berufung des Onias auf unsere Stelle und die Legitimität des von ihm erbauten Tempels (von 160 v. Chr. bis 72 n. Chr.) wurde von den Juden nicht allgemein weder in Palästina noch in Ägypten anerkannt. Erfüllt kann das Wort des Propheten durch den Tempel und Altar zu Leontopolis schon deshalb nicht sein, weil er von und für Juden gebaut war (vgl. Flav. Jos. Altert. 13, 3, 1—3). Es wird einen Malstein Jahves, d. i. mit der Aufschrift לִיהוָה, an Ägyptens Grenze geben. Die Massebe steht nicht neben dem Altar, ist also kein Kultusgegenstand; sie steht an der Grenze Ägyptens, etwa nach Kanaan hin, und zeigt dem, der das Land betritt, an, daß es ein dem Herrn gehöriger Boden ist. Daß solche alleinstehende Denksäulen und Erinnerungszeichen, die an die ägyptischen Obelisken erinnern, durch die Reform des Josias (vgl. Dt 16, 22) beseitigt und verboten worden seien, scheint mir zum wenigsten nicht gewiß zu sein. Darum kann aus der Aufstellung einer Massebe ein Beweis gegen die Abfassung nach 621 nicht abgeleitet werden (vgl. Cheyne, Einleitung 102). **20** וְהָיָה: Das Subjekt zu הָיָה liegt in V. 19, der von Altar und Malzeichen spricht. Daher „das" = Altar und Malzeichen. Sie werden für Jahve Zeichen sein, d. h. sie werden ihn daran erinnern; sie werden ihm Zeuge sein, d. h. sie werden ihm bezeugen, daß die Ägypter seine Verehrer sind. Wenn sie daher (siehe den Doppelpunkt nach Ägypten)

vor Drängern zu Jahve schreien usw. Von כִּי ab hat der Vers starke Anklänge an Idc 3, 9. 15 מוֹשִׁיעַ; 2, 18; 6, 9 לֹחֲצִים; besonders an 6, 7. 8, wo sozusagen die Vorlage für unsern Satz steht, bloß steht נָבִיא statt מוֹשִׁיעַ. Man darf wohl vermuten, daß רָב wegen Jerubbaal (Idc 6, 31 f.) gewählt worden ist. Statt וְרָב (und einen Streiter) empfiehlt es sich וְרָב (der sc. מוֹשִׁיעַ wird streiten) zu lesen, weil auch Idc nur einen Objektsakkusativ hat. Die Vermutung, daß hier auf irgendeinen Ptolemäus Soter (= Helfer) angespielt werde, ist nicht begründet. Die לֹחֲצִים sind nicht mit denen von V. 2—4 identisch, sondern, wie V. 22 lehrt, Dränger des zum Teil bekehrten Ägyptens. Jahve wendet gegen dieses dieselbe Methode an, wie gegen sein Volk Israel (vgl. Idc 2, 3). Anders Knabenbauer. 21 Durch die Hilfe, die Jahve leistet, tut er sich den Ägyptern seinem Wesen nach kund, und so kommen alle Ägypter zur Erkenntnis des wahren Gottes und betätigen sie durch Darbringung von blutigen und unblutigen Opfern und durch Ablegung von Gelübden. Zu נוֹדַע = sich kundtun vgl. Ex 6, 3; Ez 20, 5. Bei עָבַד steht sonst nur der Akkus. der Person, der man dient, einmal (Ex 10, 26) ein accus. modi; זבח ומנחה ist kein accus. instrum., sondern dem innern Objekt נָדַר (zu נֶדֶר) angeähnelt, vgl. עָבַד עֲבֹדָה (König III § 332c). Für späte Abfassung kann der Ausdruck nicht geltend gemacht werden. 22 Und Jahve wird die Ägypter schlagen, aber nicht so, daß er sie immerfort schlägt wie die Heiden, sondern so, daß er sie wieder heilt. Die beiden inf. absol. drücken die Fortdauer samt einem besondern Umstand (וְרָפוֹא) aus. Diesen Umstand hat Jahve vor allem im Auge, wie der zweite Versteil lehrt; er schlägt sie zur Züchtigung und Heilung. Die konsek. Perf. וְשָׁבוּ usw. drücken ein konditionales Verhältnis aus: wenn sie der Absicht Jahves gemäß nach dem Abfall zurückkehren, so läßt er sich von ihnen erbitten (von durch ל bei עתר niph. vgl. Gn 25, 21; Esd 8, 23 u. a.) und heilt sie sc. Schlag und Abfall. 23 מְסִלָּה ist eine durch Aufschüttung (סָלַל) hergerichtete Straße, die den Verkehr zwischen Ägypten und Assur vermittelt, also durch das Land Kanaan führt. בּוֹא ב: verkehren mit jemandem, sich einlassen, sich vermischen mit j. Vgl. Jos 23, 7. 12; 3 K 11, 2. Die Todfeindschaft, die zwischen Assur und Ägypten besteht, wird aufhören, beide werden dem Gott Israels dienen. Daß Assur sich gleich Ägypten zu Jahve bekehren wird, ist hier vorausgesetzt, direkt ausgesprochen ist es auch an andern Stellen bei Isaias nicht. Assur ist aber einbegriffen in die Völker, welche sich 2, 2—4 in Sion Jahve unterwerfen. Der Gedanke lag also im Gesichtskreis des Isaias. Zu seiner Zeit war Israel der Zankapfel zwischen Ägypten und Assur. Wenn Ägypten sich bekehrt, muß dieser

Zustand aufhören. Es lag nicht so fern, Israel nun zum Verbindungsglied zwischen den feindlichen Weltmächten zu machen. וְעָבְדוּ: עבד hat hier denselben Sinn wie V. 21, את vor אַשּׁוּר muß also mit bedeuten. Wem beide dienen, ist nicht gesagt, Jahve ergänzt sich von selbst; der Dienst vollzieht sich wie V. 21 durch Opfer. 24 An jenem Tage wird Israel ein Dritteil zu Ägypten und Assur sein, ein Segen inmitten der Erde. ל drückt die Zugehörigkeit aus, so daß Ägypten und Assur die beiden andern Drittel sind. Die femin. Form שְׁלִישִׁיָּה (vgl. 15.5) bedeutet Drittes oder Drittel. Das in der Mitte zwischen Ägypten und Assur liegende Israel wird zum Mittelpunkt eines Völker- oder Weltbundes, der von Israel Segen empfängt. בְּרָכָה וגו׳ ist Apposition zu יִשְׂרָאֵל; es erinnert ohne Zweifel an בְּרָכָה Gn 12, 2 und das anschließende Wort, daß durch Abraham (und seinen Samen) alle Völker auf Erden gesegnet werden sollen. בְּרָכָה bedeutet, wie V. 25 sicher beweist, Segensträger: Israel ist selbst vom Herrn gesegnet und vermittelt andern Völkern den Segen. 25 [Ein Segen inmitten der Erde,] womit Jahve der Heerscharen es (Israel) gesegnet hat, indem er sprach usw. אֲשֶׁר bezieht sich auf den ganzen Ausdruck: ein Segen inmitten der Erde = Weltsegen. אֲשֶׁר ist zweiter Akkusativ zu בֵּרְכוֹ (vgl. Dt 15, 14), dessen Suffix ו = Israel erster Akkus. ist. Jahve hat Israel mit dem Prädikat Weltsegen gesegnet oder ausgezeichnet, oder er hat es segnend dazu gemacht. Wenn Israel ein Weltsegen ist, so ist begreiflich, warum in dem durch לאמר eingeleiteten Segensspruch nicht bloß Israel, sondern auch Ägypten und Assur erwähnt werden. Darum ist an der masor. Lesart בֵּרְכוֹ festzuhalten; die Lesart der LXX ברכה, deren fem. Suff. auf ארץ geht, erleichtert die Beziehung. Da der Segensspruch in V. 25 zum ersten Mal, abgesehen von Gn 12, 2 f. u. ä., gegeben wird, so kann das Perf. ברכו präsentisch zu לאמר übersetzt werden: zu dem Jahve es segnend macht, indem er spricht oder präterital zu יהוה: zu dem Jahve es segnend gemacht hat durch seinen Spruch. Ägypten bekommt den Namen: mein Volk und Assur den Namen: Werk meiner Hände. Beide sind Ehrennamen Israels (vgl. zu letzterem 60, 21). Sie werden also Israel gleichgestellt. Israel aber behält den Namen: Erbe Jahves (vgl. Dt 32, 9). Darin ist der große Vorzug ausgesprochen, daß Jahve in der Urzeit Israel zuerst berufen, zu seinem Volk gemacht und zum Segensmittler für die ganze Welt bestimmt hat. Die Idee von einem Friedensbund, in den Ägypten und Assur d. i. alle feindlichen Weltmächte eintreten und neben Israel gleichberechtigt sind, überragt durch das Moment der Gleichheit aller Völker vor Jahve selbst Is 2, 2—4.

Literarkritisches. Der erste Teil V. 1—15 ist bis in unsere Zeit als echt angesehen worden. Heute wird sein jesajanischer Ursprung von vielen geleugnet. Duhm z. B. führt folgende Gründe dafür an: 1. Ein Klassiker wie Jesaja kann weder V. 5. 6. 15 verfaßt, noch in den ersten vier Zeilen sechsmal das Wort Ägypten geschrieben haben. 2. Jesaja würde sich nicht so eingehend, wie V. 5—10 geschieht, um die Brotsorgen der ägyptischen Fischer und Weber gekümmert haben. 3. Für die Drohungen fehlt jedes, insbesondere jedes politische Motiv, was unjesajanisch ist. 4. Die V. 1—15 spiegeln die Kämpfe der 30. Dynastie gegen den zweiten und dritten Artaxerxes wider, jene Kämpfe, in denen Memphis und Zoan (V. 11. 13) eine große Rolle spielten, Aufstände im eigenen Land nicht fehlten (V. 2), und der letzte Pharao Nektanabis sich besser auf das Zaubern verstand (V. 3) als auf die Abwehr des grausamen Ochus (V. 4). Abgefaßt ist also der Abschnitt in der Mitte des 4. Jahrh. und zwar wegen V. 5 ff. in Ägypten. Marti stimmt Duhm im wesentlichen zu. Cheyne, der früher das Kapitel für ganz oder teilweise jesajanisch hielt, lehnt zwar die Duhmsche Auffassung gänzlich ab (Einleitung 119 f.), kann aber keine sichern Spuren einer jesajanischen Grundlage mehr finden (Einleitung 115) und läßt die Verse zwischen 528 (letzte Niederlage Psammetichs III. durch Kambyses) und 485 (Wiedereroberung Ägyptens durch Xerxes) geschrieben sein. Auch Kittel hat die Ansicht Dillmanns, der an die Zeit bald nach Sanheribs Niederlage dachte, verlassen und meint, Sprache und Stil und Mangel an Originalität wiesen auf die persische Zeit bis 500. — Die Gründe, welche für nachjesajanischen Ursprung vorgebracht werden, sind nicht so sehr von klarer Erkenntnis eingegeben als von sprachlichem und dichterischem Empfinden. Da sind Täuschungen besonders häufig. Die Verse können aus der Zeit nach 720 sehr wohl verstanden werden. Die innerliche Schwäche und Zersplitterung Ägyptens (V. 2) zeigte sich schon am Ende des 8. Jahrhunderts, als die äthiopische Dynastie zur Herrschaft kam, und trat besonders hervor in der Zeit vor Psammetich I. um 660, der den Kleinstaaten ein Ende machte. Nachdem die von Ägypten gegen Assur gewährte Hilfe schon mehrmals (721, 720) wirkungslos geblieben war, war die Aussicht auf einen harten (assyrischen) Herrn (V. 4), dem Ägypten überliefert würde, wie von selbst gegeben. Die Zauberkünste aber (V. 3), die zu allen Zeiten in Ägypten geblüht haben, lassen einen Schluß auf eine bestimmte Zeit nicht zu.

Sehr umstritten ist die Echtheit von V. 16—25. Die brockenhafte Aneinanderreihung, der prosaische Stil und der Inhalt werden dagegen geltend gemacht. Insbesondere sagt man, die V. 18. 19

gingen auf die jüdischen Kolonien in Ägypten und auf den mit Ptolemäus Philometors Zustimmung in Leontopolis um 160 errichteten jüdischen Tempel. V. 20 spiele auf die jüdischen Feldherrn der Ägypter in der Mitte des 2. Jahrh. an. Die Freundschaft, die zwischen Ägypten und Assur (= Syrien) entstehen und Israel mitumfassen solle (V. 24. 25), erinnere sofort an die Hochzeit des Alexander Balas (Assur) mit der Tochter des Ptolemäus Philometor (Ägypten), der Jonathan (Israel) im Purpur beiwohnte (1 Makk 10, 51—66). Der Abschnitt sei wegen „der jüdischen Feldherrn und Leontopolis“ um 150 in Ägypten geschrieben. — Gegen diesen Ansatz machen sich große Bedenken und triftige Gründe geltend. 1. Die eine von fünf Städten V. 18 heißt nicht Leontopolis (vgl. zu V. 18). 2. Es ist mehr als zweifelhaft, ob um 150 in Ägypten ein hebräisches Stück der Bibel entstehen konnte, nachdem das Bedürfnis nach einer griechischen Bibel schon viel früher in der LXX hervorgetreten war. Wäre es aber damals entstanden, so hätte es in den bereits abgeschlossenen Prophetenschriften Palästinas keine Aufnahme gefunden (vgl. Cheyne, Einleitung 109). 3. Nach Flavius Josephus (Altert. 13, 3, 1—3) hat Onias, als er den Tempel zu Leontopolis baute, sich auf Js 19, 19 berufen. Marti verwirft dies Zeugnis; Orelli verteidigt es, weil ein Tempelbau ohne höhere Autorität kaum begonnen sei. Das kann man zugeben, auch wenn wir für den Tempelbau in Elephantine Ähnliches nicht wissen. 4. Die Gleichung Assur = Syrien (V. 23 ff.) in einer hebräischen Schrift ist sehr zweifelhaft, selbst wenn Syrien aus Assyrien abgeleitet werden kann (vgl. Condamin 135). 5. Wenn der Altar V. 19 der von Leontopolis ist, wo stand die Massebe? — Cheyne hält V. 18—25 für das Werk eines ägyptischen Juden, der um 275 schrieb. In V. 18—20 gibt dieser Vergangenes als Weissagung, indem er von den jüdischen Kolonien in der ersten Ptolemäerzeit spricht, die eine regelrechte Anbetung Jahves in Ägypten einführen und Ptolemäus Lagi (323—285) als Soter = Heiland (V. 20) verehren konnten; von V. 21 ab gibt er Weissagung über die Bekehrung Ägyptens und den Dreibund Ägypten-Syrien-Israel. — Die oben angeführten Momente sprechen auch gegen diese Ansicht; insbesondere ist es schwer anzunehmen, daß die einem ägyptischen Juden um 300 fernliegenden Begriffe זבח und מנחה, die vergeistigt werden, den Schein jesajanischer Abkunft wahren sollen. — Gegenüber Duhm und Cheyne kann an der jesajanischen Herkunft von V. 16—25 festgehalten werden: 1. Die Sprache weist echt jesajanische Ausdrücke auf (vgl. Cheyne, Einleitung 101). 2. Die Strafrede V. 1—15 verlangt nach irgendeinem Abschluß, der ohne V. 16 ff. fehlen würde. 3. Von jüdischen

Kolonien, die ägyptische Städte ganz oder teilweise bevölkerten, braucht V. 18 nicht zu reden. Der Prophet spricht eine Erwartung aus, zu welcher der rege Verkehr mit Ägypten den äußern Anlaß gab. Die eine der fünf Städte bekommt einen symbolischen, ihre Bekehrung ausdrückenden Namen, der an Sonnenstadt anklingt und die Vernichtung des Sonnenkultus ausdrückt. Zur Zeit des Ezechias kann übrigens eine jüdische Diaspora in Ägypten bestanden haben (vgl. Whitehouse in Exp. T. XX 202—205, der V. 19—22 für jesajanisch hält). 4. Die V. 16—25 zeigen im Unterschiede von V. 1—15 einen mehr prosaischen Stil (vgl. Condamin 136). Deshalb ist es nicht wahrscheinlich, daß V. 16 ff. dem vorhergehenden Abschnitt sofort angefügt sind. Das ist auch deshalb nicht wahrscheinlich, weil vor 701 als dem Jahre, da über Assur das Strafgericht erging, Isaias sich wohl nicht zu dem Gedanken erheben konnte, daß Assur sich bekehren und im Verein mit Ägypten an dem Segen Israels teilnehmen werde. 5. Einzelne Ausdrücke (vgl. zu V. 20) legen den Gedanken nahe, daß eine spätere Überarbeitung stattgefunden hat.

Die Schlacht von Raphia 720, in welcher Sargon den Hanno von Gaza und Sib'u, den turtan von Muṣri, besiegt, wird von manchen (vgl. oben) als Veranlassung des Spruches über Ägypten oder wenigstens des ersten Teiles V. 1—15 angenommen. Das kann aber nur dann zutreffen, wenn zwischen Ägypten und Hanno ein Bündnis bestand. Šanda (II 216) identifiziert Sib'u turtan Muṣri mit סוא (4 Rg 17, 4) und hält die Zuweisung Sib'es nach dem nordarabischen mit Sicherheit konstatierten Muṣuri oder Muṣri für in hohem Grade wahrscheinlich, wenn auch nicht über allem Zweifel erhaben. Ist damit die Verbindung zwischen Ägypten und den palästinensischen Staaten aufgehoben? Es mag vielleicht zutreffen, daß ein nordarabisches Muṣri durch die assyrischen Quellen gesichert ist, aber deshalb ist noch nicht zuzugeben, daß dies Muṣri in der Bibel als מצרים vorkommt (vgl. noch Šanda zu 4 Rg 7, 6, wo er ein drittes Muṣri in Kilikien annimmt). Es dürfte sich empfehlen festzuhalten, daß Ägypten um 722 mit Israel und um 720 mit Hanno von Gaza gegen Assyrien konspirierte, und daß es auch 713/11 mit Asdod gegen Sargon im Bunde lag. Wenn die assyrischen Quellen eine Beteiligung von einem nordarabischen Muṣri fordern, mag dies neben Ägypten tätig gewesen sein. Auch Šanda vertritt diese Meinung; mit der Tatsache nämlich, daß der Prophet Osee (7, 11. 16; 12, 2) von einem Bündnis Ephraims mit Ägypten spricht, findet er sich so ab, daß er ein Bündnis Ephraims mit Ägypten und Muṣri zugleich vor 721 für ebenso möglich hält, wie im Jahre 701, wo beide Länder, Muṣri und Miṣrajim, der

palästinensischen Liga mit angehörten (vgl. Šanda II 216). Auf keinen Fall ist Sib'u turtan Muṣri (und Sewe 4 Rg 17, 4) der Pharao Šabaka (vgl. oben zu Kap. 18). Wenn nun 19, 1—6 nach 720 entstanden ist, so bricht darin die Erkenntnis durch, daß das zersplitterte Ägypten vor der stärkeren assyrischen Macht nicht bestehen, sondern von ihr gezüchtigt werden wird. Der zweite Teil 19, 16—25 ist später entstanden. Nachdem das Assur so oft angedrohte Strafgericht durch die Niederlage Sennacheribs 701 zur Wirklichkeit geworden war, konnte dem Propheten die Hoffnung aufgehen, daß auch dieses Reich nebst Ägypten schließlich in die Gottesgemeinschaft mit Israel eingehen werde.

9. Ankündigung der Deportation von Ägypten und Kusch, welche durch die Assyrer, die 711 gegen Asdod rüsteten, zur Enttäuschung des Küstenlandes vollzogen wird 20, 1—6.

20, 1 In dem Jahre, in welchem der Tartan nach Asdod kam, da Sargon, der König von Assur ihn sandte, und er wider Asdod kämpfte und es eroberte, — 2 in jener Zeit hatte Jahve durch Jesaja, den Sohn des Amoz, gesprochen, indem er befahl: „Wohlan, lege das härene Gewand an deine Hüften und ziehe deine Schuhe von deinen Füßen", und er hatte also getan, indem er nackt und barfuß einherging, — 3 Da sprach Jahve: Gleichwie mein Knecht Jesaja drei Jahre lang nackt und barfuß als Zeichen und Vorbedeutung für Ägypten und Kusch einhergegangen ist, 4 so wird der König von Assur hinwegführen die Gefangenen Ägyptens und die Exulanten von Kusch, Jünglinge und Greise, nackt und barfuß und mit entblößtem Gesäß, zur Schande Ägyptens. 5 Da werden sie erschrocken und enttäuscht sein über Kusch, nach dem sie ausschauten, und über Ägypten, auf das sie stolz waren, 6 und die Bewohner dieser Küste werden an jenem Tage sagen: Siehe, so steht's mit denen, nach welchen wir ausschauten, zu denen wir um Hilfe flohen, damit sie uns vor dem Assyrerkönig retteten! Wie können wir da entrinnen?

1 In dem Jahre, in welchem der Tartan nach Asdod kam, wider Asdod kämpfte und es eroberte — die Fortsetzung ist V. 3: Da sprach Jahve usw. Die Fortsetzung ist nicht V. 2, weil der Auftrag, den der Prophet V. 2 empfängt, auf dreijähriges Nacktgehen lautet, diese Zeit aber nach V. 3 schon vorüber ist, als Jahve die Worte des V. 3 sprach. Der Zug wider Asdod, die Belagerung der Stadt und ihre Eroberung wurde in einem Jahre vollendet, denn der inf. בֹּא, der abhängig ist von שָׁנַת, wird durch die beiden konsekutiven Imperfekte fortgesetzt. Der Spruch Jahves

erfolgte aber nicht nach der Eroberung Asdods, sondern vorher, wie auch 7, 1 die Erfolglosigkeit des Angriffs auf Jerusalem der ersten Nachricht vom Herannahen des Heeres (7, 2) voraufgeht: וילכדה ist also proleptisch hinzugefügt. תַּרְתָּן, assyr. turtânu oder tartânu, ist nicht nom. propr. sondern Amtsname des Generalissimus der assyrischen Armee (vgl. 4 K 18, 17). סַרְגֹן, ohne Dag. in ג, assyr. šarru-ukin, deshalb will Schlögl סָרוֹגֹן lesen; Sargon, der Nachfolger des assyrischen Königs Salmanassar IV., der Eroberer Samarias, regierte von 721—705. Der hier erwähnte Feldzug wider Asdod fällt wahrscheinlich in das Jahr 711. V. 2 ist eine Parenthese, die durch das allgemeine בעת ההיא auf die Zeit vor 711 zurückgreift. דבר und ויעש sind als Plusquamperfekte zu fassen. דִּבֶּר בְּיַד wird als Einleitung für die Rede an Isaias angesehen und soll die späte Abfassung von V. 2 beweisen, da diese Redeweise bei Spätern vorkomme (Jer 37, 2; 3 K 12, 15; Ex 9, 35; Lv 10, 11). An keiner der genannten Stellen leitet die Phrase eine direkte Rede Gottes an einen Propheten ein, sondern weist in Plusquamperfekt auf eine vergangene zurück. Auch hier ist die Einleitung der direkten Rede לאמר, דבר ביד aber will sagen, daß Gott durch den Propheten eine Offenbarung gegeben hatte, indem der Prophet auf Weisung Gottes eine symbolische Handlung vollzog (vgl. Os 12, 11). Wenn man ויעש als Fortsetzung des inf. לאמר auffassen könnte, wäre das sachlich gegebene Verhältnis der Satzglieder auch formell richtig ausgedrückt. Auffällig ist בֶּן־אָמוֹץ, da diese Apposition sonst nur in Überschriften (1, 1; 2, 1; 13, 1) und nachjes. Abschnitten (37, 2. 21; 38, 1) vorkommt. לֵךְ nicht: geh einher wie הָלוֹךְ V. b, sondern: geh oder wohlan! הָלוֹךְ entfaltet das auf den göttlichen Auftrag zurückweisende כֵּן, indem es eine Konsequenz anfügt. שַׂק ist ein einfaches grobes Gewand von schwarzer Farbe (50, 3), das Trauernde (2 S 3, 31) oder vom Unglück Betroffene (3, 24; 15, 3) entweder auf bloßem Leib (3 K 21, 27; 4 K 6, 30; Job 16, 15) oder über der כתנת = Unterkleid (3, 24) trugen. Da es mit einem Gürtel um die Hüften festgelegt wurde, wird das Anziehen desselben durch חָגַר und das Ausziehen durch פָּתַח ausgedrückt. Isaias scheint als Bußprediger den שַׂק, der mit dem härenen Prophetenmantel (Zach 13, 4; 4 K 1, 8) zu vergleichen ist, stets getragen zu haben. Leute aus dem arbeitenden Stande, mit dem bloßen Unterkleide bekleidet, waren in der Öffentlichkeit keine seltene Erscheinung, aber ein Mann wie Isaias verstieß gegen die Sitte, galt als nackt (vgl. 2 S 6, 20. 14) und erregte, zumal wenn er barfuß ging, nicht geringes Aufsehen. Isaias war, wenn er öffentlich auftrat, ein אוֹת oder מוֹפֵת (vgl. 8. 18 und Ez 24, 24), dessen Deutung noch ausstand. Gott sprach durch ihn als מוֹפֵת, wenn

auch die Sprache noch nicht verständlich war und der mündlichen Erklärung bedurfte. — Ich sehe V. 2 als ursprünglich an. Wer V. 2 als später hinzugefügte Parenthese ansieht, macht die Erzählung unvollständig. Wer V. 2 als Fortsetzung von V. 1 erklärt und V. 1—3 in dasselbe Jahr 711 verlegt, muß שלש שנים V. 3 gegen die Grammatik übersetzen: auf drei Jahre hinaus und die Worte so deuten, daß innerhalb drei Jahre nach 711 die Erfüllung eintreten werde. 3 Da sprach Jahve: leitet die Deutung des Nacktgehens ein, die also durch Gott selbst gegeben wird. Wann hat Jahve das Zeichen gedeutet? Offenbar in demselben Jahre, in welchem das Unternehmen gegen Asdod begonnen wurde (V. 1), also im Jahre 711. Da שלש שנים nur übersetzt werden kann: drei Jahre lang (Ges.-K.[26] § 118k), so muß der göttliche Befehl (V. 2) und das erste Nacktgehen in das dritte Jahr vor 711 fallen. עבדי: Knecht Jahves ist ein Ehrentitel, der sowohl den Propheten im allgemeinen als auch einzelnen Propheten beigelegt wird z. B. Moses, Ahias, Elias, Jonas. Wie oft ist Isaias nackt einhergegangen? Daß es öfter geschehen, könnte nicht bezweifelt werden, wenn, wie von manchen mit Recht gefordert wird, das Athnach nicht bei וַיְהִי sondern bei שָׁנִים stände. Auch dann kann Isaias nicht „drei Jahre lang d. i. bis 711 ein Zeichen und Sinnbild für Ägypten und Kusch“ gewesen sein, wenn er im Jahre 713 nur einmal die symbolische Handlung vollzogen hat. Eine einmalige Handlung genügt nur dann, wenn symbolische Handlung und Deutung auf einen oder wenige Tage zusammenfallen und auf drei Jahre hinaus wirken sollen. J. Halévy (in Rsém XX 1—18) will שלש פעמים = dreimal lesen, aber das ist reine Vermutung. 4 Der Prophet sollte durch seine Kleidung die ohne Obergewand und barfuß in die Gefangenschaft ziehenden Ägypter und Kuschiten versinnbilden. מִצְרַיִם ist Ägypten; Šanda deutet das hebr. Wort teils auf Ägypten, teils auf Muṣri in Arabien (20, 3—5; 4 Rg 17, 4: Sewe, König von Muṣri), teils auf Muṣri in Kilikien (4 Rg 7, 6). כּוּשׁ ist Äthiopien (37, 9). Šanda deutet כוּשׁ teils auf Äthiopien (4 Rg 19, 9 = Js 37, 9), teils auf ein arabisches Reich (20, 3; 2 Chr 21, 16 u. a.), in den assyrischen Inschriften = Meluḫḫa, dessen König den Jamani von Asdod an Sargon ausliefert, während ein anderer von Sanherib in der Schlacht bei Eltheke besiegt wird (vgl. unter Geschichtliches). חֲשׂוּפִי: man liest heute die Konsonanten: חֲשׂוּפֵי = part. stat. constr. (entblößt an) von חָשַׂף und übersetzt: (nackt und barfuß) und mit entblößtem Gesäß. Zu der mas. Lesung vgl. E. König, Lexikon. עֶרְוָה soll Glosse zu שֵׁת sein, die מצרים nach sich zog. Ehrlich will statt des ersten und zweiten Wortes וְחַשַּׂפְתִּי אֶת lesen, die beiden letzten Worte im

Sinne von Gn 42, 9 verstehen und übersetzen: und ich will bloßlegen die Schwäche Ägyptens. Ob aber ערוה von „unbeschützte, schwache Stelle“ zu „Schwäche“ oder Unzuverlässigkeit übergehen kann? Leichter ist es doch wohl, von „Blöße, Schamteil“ die Bedeutung „Schändliches, Schande“ (E. König) abzuleiten. Von den Assyrern der Kleider beraubt und dazu noch durch Kürzung der notwendigsten Kleidung entehrt zu werden (vgl. 2 S 10, 4) war für die Ägypter eine schimpfliche Erniedrigung. Wenn ערות echt ist, vermißt man ל vor ihm: zur Schande. 5 Da werden sie erschrocken und enttäuscht sein über Kusch. Das Subjekt wird nicht genannt, ist aber nicht von Bewohner dieser Küste V. 6 verschieden. מִבָּטָם (von נבט) ist Appos. zu כּוּשׁ; Kusch ist der Gegenstand ihres Ausblickes oder ihrer Zuversicht, sc. auf den sie voll Hoffnung ausschauten. Ägypten ist der Gegenstand ihres Stolzes (תִּפְאַרְתָּ), sc. auf den sie stolz waren. Nun wissen wir vom Subjekt, daß es solche sind, die auf Kusch ihre Hoffnung setzten und mit Ägypten sich brüsteten. V. 5 als erklärende Glosse zu V. 6 anzusehen (Marti) ist nicht nötig, da das Subjekt der beiden Verba in V. 5 hinlänglich durch die mit Suff. versehenen Appositionen zu מצרים und כוּשׁ bestimmt ist; חתו ובשו 37, 27 (nachjesaj.) geht eher auf unsern Vers zurück. Die Übersetzung Condamins (ceux qui comptaient sur l'Éthiopie) beachtet nicht, daß מִבָּטָם und תִּפְאַרְתָּם Appositionen zu כוּשׁ und מצרים sind. 6 An jenem Tage d. i. wenn der König von Assur, nachdem er Asdod erobert, die Ägypter und Kuschiten in schimpflichem Aufzug gefangen wegführt. Die Bewohner dieser Küste sind zunächst die Philister; denn אי bedeutet Gestade, und Soph 2, 5 nennt Philistäa Meeresstrich. Es wäre aber verkehrt, bloß an die Philister oder gar einzig an Jamani und die mit ihm geflohenen Asdoditer zu denken. Küstenbewohner waren auch die Phönizier (23, 2. 6). Außerdem wissen wir aus einer fragmentarischen Inschrift Sargons (KB II 64 f.), daß um 711 Juda, Edom und Moab mit Philistäa konspirierten und zusammen mit diesem am Meere Wohnende genannt werden. Gegen diese Völker und insbesondere gegen Juda erhebt der Prophet seine warnende Stimme; er verweist sie auf die verderblichen Folgen einer Politik, die sich auf Ägypten und Kusch stützt, um gegen Assur gesichert zu sein. Hatte denn Jamani von Asdod, gegen den der Feldzug Sargons 711 gerichtet war, zusammen mit Juda, Edom und Moab, die sämtlich Assur tributpflichtig waren (Fragment Z. 29—31), ein Bündnis mit Ägypten-Äthiopien, das damals der erste König der äthiopischen Dynastie Šabaka 715—703 beherrschte, geschlossen? Wir wissen aus der fragmentarischen Inschrift Sargons, daß Jamani nicht bloß Juda, Edom und Moab für eine Liga ge-

winnen wollte, sondern sich auch um ein Bündnis mit Piru, König von Muṣri, bemühte. Wir wissen ferner aus der großen Prunkinschrift Sargons, daß Jamani vor Sargon nach Muṣri floh, und daß der König von Meluḫḫa ihn an Sargon auslieferte. Piru ist wohl als ein arabischer König anzusehen (vgl. Alt 70). Über den König von Meluḫḫa ist man geteilter Meinung. Šanda hält Muṣri und Meluḫḫa für arabische Reiche, ebenso מצרים und כוש in unserm Kapitel, schaltet also hier jedes Hineinspielen Ägyptens aus, während er für die Zeit von 721 neben dem Bündnis mit dem arabischen König Sewe (= Sibu turtan Muṣri) auch ägyptische Einflüsse in Israel gelten läßt und im Jahre 701 sowohl Tirhaka, König von Kusch, als auch die Könige des arabischen Muṣri nebst dem König des arabischen Meluḫḫa wider Sanherib kämpfen läßt. Alt hält zwar den König Piru von Muṣri für einen arabischen Fürsten, aber der König von Meluḫḫa, der den nach Muṣri geflohenen Jamani auslieferte, ist ihm der Äthiope Šabaka, der über Äthiopien und Ägypten herrschte und, nach einem im Palast Sanheribs gefundenen Siegel zu urteilen, mit den assyrischen Königen freundschaftliche Beziehungen unterhielt (Alt 72). Konnte denn trotz dieser Freundschaft zwischen Šabaka und Sargon ein Einvernehmen zwischen Asdod, Juda und Ägypten bestehen? Von einem Bündnis mit Ägypten gegen Assur spricht unser Kapitel nicht. Wir werden den Ausdrücken von V. 5. 6 gerecht, wenn wir annehmen, daß einflußreiche Kreise in Juda Ägypten für die einzige Hilfe gegen Assur hielten und ein Bündnis mit ihm erstrebten, und daß etwa die Asdoditer beim Anrücken Sargons ein formelles Hilfegesuch an die Ägypter richteten. Was die Erfüllung angeht, so hat zwar Sargon die ägyptisch-äthiopische Macht nicht niedergeworfen, aber das Vertrauen, das die palästinensischen Kleinstaaten auf Ägypten setzten, war erschüttert, durch die Eroberung Asdods als einer wichtigen Grenzfestung der Weg nach Ägypten wieder geöffnet und der Grund zu den erfolgreichen Unternehmungen der späteren assyrischen Könige gelegt.

Literarkritisches. Šanda stellt die geschichtlichen Ereignisse, die mit Kap. 20 in Verbindung stehen, folgendermaßen dar: König Azuri von Asdod reizte die Fürsten seiner Nachbarschaft (auch Hiskia) gegen Assyrien auf (Sargon Annalen 216. 217), doch ohne Erfolg. Seine Herrschaft wurde kassiert. Es folgte ihm der assyrische Prätendent Aḫimeti. Dieser wurde, vielleicht bei Gelegenheit des Zuges gegen Gargamiš 717, von den Assyrern eingesetzt. Dieser Zug nach Asdod 717 ist der von Js 20, 1. Die drei Jahre (V. 3) sind bis 715 zu rechnen, wo Sargon nach Nordarabien einen siegreichen Feldzug unternahm und arabische Stämme

in Samaria ansiedelte. Daher ist V. 4 von der Niederlage von Muṣri und Kuš (ebenfalls in Arabien, vgl. 2 Chr 21, 16) zu verstehen. — Aḫimeti wurde bald gestürzt, die antiassyrische Partei erhob einen gewissen Jamani auf den Thron. Er stützte sich auf das nordarabische Muṣri und suchte eine antiassyrische Liga zustande zu bringen, an der sich die Philisterstaaten (Askalon, Ekron, Gaza), ferner Edom, Moab, Hiskia von Juda, sowie Piru von Muṣri beteiligen sollten. Ein assyrisches Heer erschien 713 oder 711 vor Asdod (cfr. KAT^3 41). Jamani floh nach Muṣri und wurde vom Fürsten von Meluḫḫa ausgeliefert. Die Nachbarstaaten verhielten sich passiv oder schlugen sich sofort wieder auf die assyrische Seite. Deshalb ist von ihrer Bestrafung nirgends die Rede (vgl. Šanda II 243. 255). Diese Erklärung von Js 20 scheint mir bedenklich zu sein. Zunächst bedeutet שלש שנים nicht: auf drei Jahre hinaus. Ferner: wenn das Wort des Propheten 717 vor der Eroberung Asdods gesprochen wurde, was sollte die Warnung vor den arabischen Reichen? Hatte sich Azuri mit ihnen verbündet? Wurde es aber nach der Eroberung gesprochen, was sollte die Warnung vor Muṣri bei dem assurfreundlichen Aḫimeti? Wenn endlich Jamani schon 717 auf den Thron kam, und gegen ihn die Worte des Propheten gerichtet waren, warum ließ Sargon 715, als er Araber nach Samaria schleppte, den Jamani auf den Thron und zog erst 713/11 gegen ihn? Deshalb ist es wahrscheinlicher, daß der Zug wider Asdod (V. 1) in das Jahr 711 fällt. Drei Jahre vorher, also 713, brach der Aufstand mit der Absetzung Aḫimetis in Asdod aus. Die drei Jahre hindurch (713—711) vollzieht Isaias die symbolische Handlung. Die Erklärung derselben fällt in das Jahr 711 kurz vor den Feldzug: das öffentliche Auftreten des Propheten in den vergangenen drei Jahren bedeutet, daß der König von Assyrien die Gefangenen Miṣrajims und die Exulanten aus Kuš in demselben Aufzug wegtreiben wird. Bald nach der Deutung rückte das assyrischen Heer vor Asdod. Die im assyrischen Bericht genannten asdodfreundlichen Staaten verhielten sich ruhig. Die Hilfe aus Miṣrajim und Kuš, auf die man so große Hoffnung gesetzt hatte, blieb aus. Asdod fiel. Jamani hatte sich vorher nach Muṣri geflüchtet. Der König von Meluḫḫa lieferte ihn aus, und der assyrische Feldherr ließ ihn gefesselt nach Assur vor Sargon schleppen. Mit diesem Ereignis hatte die Erfüllung der prophetischen Weissagung (V. 4) ihren Anfang genommen; sie wurde vollendet durch die siegreichen Feldzüge der assyrischen Könige Asarhaddon und Assurbanipal nach Ägypten wider Tirhaka und Tanutamon aus der äthiopischen Dynastie. Die zuletzt genannten Feldzüge kämen hier nicht in Betracht, wenn unter Miṣrajim

und Kuš nicht Ägypten und Äthiopien, sondern die arabischen Reiche Muṣri und Kuš zu verstehen wären. Ich will die Frage, ob die in der Prunkinschrift mit Asdod verknüpften Muṣri und Meluḫḫa arabische Reiche sind, offen lassen, aber ich halte die Darstellung von Alt 70 ff. für wahrscheinlicher. Jedenfalls müssen auch auf dem Standpunkte Šandas Miṣrajim und Kuš in Kap. 20 nicht arabische Reiche sein, da neben arabischer auch ägyptische Hilfe erwartet oder angerufen sein konnte.

10. Der Fall Babels 21, 1—10.

1 Spruch über die Wüste.
Ein Tosen *gleich Stürmen, die im Negeb daherfahren,*
Kommt aus der Wüste, aus furchtbarem Lande.
2 Ein hartes Gesicht ist mir kundgetan:
Der Räuber raubt, und der Verwüster verwüstet.
Ziehe heran, Elam! belagere, Medien!
All dem Seufzen über sie mache ich ein Ende.

3 Darum sind voll meine Landen von Krampf,
Wehen haben mich gefaßt gleich Wehen einer Gebärenden.
Ich bin betäubt vom Hören, verstört vom Sehen.
4 Es taumelt mir der Sinn, Entsetzen hat mich überfallen.
Die Dämmerstunde, die ersehnte, macht es mir zu Beben.
5 Man deckt den Tisch, breitet die Decke, ißt und trinkt.
Auf, ihr Fürsten, salbt den Schild!

6 Denn so sprach der Herr zu mir:
Geh, stelle auf den Späher, was er sieht, soll er melden!
7 Sieht er einen Reiterzug, Reisige paarweise,
Einen Zug von Eseln, einen Zug von Kameelen,
So soll er aufhorchen, gespannt aufhorchen.

8 Der rief nun: Siehe, *auf der Warte, o Herr,*
Stehe ich beständig bei Tage.
Und auf meiner Wacht stelle ich mich hin alle die Nächte.
9 Aber siehe da, es kam ein Reiterzug von Männern, Reisige paarweise.
Und man hob an und sprach: Gefallen, gefallen ist Babel,
Und alle seine Götterbilder hat er zu Boden geschmettert.

10 O mein zermalmtes [Volk], mein Tennensohn!
Was ich gehört habe von Jahve der Heerscharen,
Dem Gott Israels, ich hab's euch verkündigt.

Das Gesicht zerfällt in zwei Teile: V. 1—5 und V. 6—9; V. 10 ist Schlußwort zum Trost des Volkes. Jeder Teil hat zwei

Strophen: 1. a) V. 1—2; b) V. 3—5; 2. a) V. 6—7; b) V. 8—9. Jede Strophe besteht aus Versen, deren Zahl etwa 6, 7, 5, 6 ist. Jeder Vers hat zwei Hälften mit je zwei Hebungen, in der Regel auch mit zwei Wörtern. Einige Verse sind dreiteilig V. 5a, 8c, 9a; אכול שתה in V. 5a scheint also nicht überschüssig zu sein. Marti, der V. 5. 8b und einige Wörter in V. 10 aus unzulänglichen Gründen (vgl. Duhm zu V. 5. 8) tilgt, gewinnt vier Strophen mit je fünf vierhebigen Versen. Lohmann (ZatW XXXII 49 ff.) zählt sechs Strophen: 1. V. 1. 2 fünf Doppelzweier, 2. V. 3. 4 fünf Doppelzweier, 3. V. 5 zwei Doppelzweier, 4. V. 6. 7 fünf Doppelzweier, 5. V. 8. 9 fünf Tripelzweier, 6. V. 10 zwei Doppelzweier. Ebenda S. 143 ff. sind von G. B. Gray Bedenken, die Lohmann (XXXIII 262 ff.) nicht anerkennt, geäußert worden.

Gedankengang des Spruches und Verlauf des Gesichtes ist folgender: Der Prophet, in Juda lebend (V. 1), sieht am Abend (V. 4b) ein Gesicht, wie Feinde, Elam und Medien, sich zum Angriff auf Babel rüsten. Er hört, wie sie zum Sturm aufgefordert werden (V. 2). Während er selbst in die größte seelische Erregung gerät (V. 3. 4), sieht er die babylonischen Fürsten sorglos beim Mahl. Plötzlich überrascht sie der feindliche Ansturm. Es ertönt der Ruf: Auf zum Kampfe! (V. 5). Der Prophet, das Gesicht vom Entscheidungskampfe weiter verfolgend, fährt fort: Denn so sprach der Herr zu mir, ich solle mit gespanntester Aufmerksamkeit auf den Verlauf der Dinge achten (V. 6. 7). Tag und Nacht läßt er seinen Geist wachen, horchen und ausschauen (V. 8). Endlich sieht er einen Reiterzug, der den Fall Babels zur Tatsache macht (V. 9). Der Prophet spricht zum Schluß ein Wort des Trostes für sein von Babel hart bedrängtes Volk (V. 10).

Die Vision vollzog sich nicht an einem Abend, sondern vollendete sich erst nach einiger Zeit. In V. 2 und 5 sieht der Prophet Ereignisse, die sich vor und während der Belagerung Babels abspielen. Hierauf (V. 6) wird der Prophet aufgefordert, auf den Verlauf der Dinge genau zu achten und einen Späher aufzustellen. Das geschieht. Der Späher schaut Tag und Nacht nach Babel aus. Endlich (V. 9) sieht er einen aus Babel kommenden Reiterzug, der den Fall der Stadt zur Gewißheit macht. V. 2. 5 berichten also von einem wirklichen Gesicht, das mit dem von V. 9 nicht zusammenfällt.

1 משׂא vgl. 13, 1. מִדְבַּר־יָם wird zusammen mit dem ersten Wort übersetzt: Ausspruch über die Meereswüste oder Ausspruch über die Wüste am Meer. In der ersten Übersetzung erscheint das obere und untere Babylonien (wie in den Inschriften als Meerland) als eine aus Flüssen oder aus dem Meer sich erhebende

Tiefebene, die zur ominösen Bezeichnung ihres Geschickes so genannt wird (Delitzsch). Kittel versteht unter מדבר die am Persischen Meer gelegene südöstliche Wüste, welche Elam von Babylonien trennt, läßt das Orakel nach dem in V. 1 vorkommenden מדבר, zu dem ים vielleicht noch später hinzugekommen, benannt sein und übersetzt: Ausspruch über die Wüste am Meer. Da aber der Ausspruch unzweifelhaft von Babel handelt, so macht die Übersetzung über die Gleichsetzung von Babel und Wüste notwendig. Andere betrachten ים als Verderbnis, sehen in מדבר ein aus V. 1 genommenes Stichwort zur Bezeichnung des Ganzen und übersetzen Orakel Midbar. יָם (om. LXX) soll entweder Endung eines ursprünglichen מִדְבָּרִים (= Negeb, Wüste, furchtbares Land) oder Rest eines andern Wortes sein. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich. Weil im folgenden jede Zeile aus zwei Hälften mit je zwei Hebungen besteht, so fehlt vor בסופות eine Hebung. Deshalb ist vielleicht ein Wort ausgefallen, das in ים steckt, und Tosen bedeutet, also etwa נְהֵם (Schlögl) oder הֲמָיָה (Marti). נֶגֶב ist der Südabhang Palästinas und dessen Fortsetzung nach Süden bis Kades Barnea; von Südstürmen spricht Zach 9, 14. Wer von Stürmen im Südland spricht, muß doch wohl nördlich davon wohnen, also in Palästina, vielleicht in Jerusalem. לַחֲלוֹף: in bezug auf Daherfahren; bei den verglichenen Stürmen ist der eigentliche Vergleichungspunkt das Daherfahren. Aus der Wüste: ob Wüste = Babel — in diesem Falle: Ausspruch über die Wüste —, ist recht zweifelhaft; eine äußerst fruchtbare Tiefebene, auch wenn sie später Wüste werden soll (wovon aber die Weissagung nichts sagt), kann doch nicht Wüste genannt werden. Vielleicht ist Wüste das Land, welches zwischen Babel und dem Standort des Propheten in Palästina liegt. Das furchtbare Land ist entweder damit identisch oder wahrscheinlicher Babel. Das im Sturm Heranjagende kommt aus Babel durch die Wüste zum Propheten. Furchtbar ist das Land, weil sich dort Furchtbares vollzieht. 2 חָזוּת ist prophetische Schauung wie 29, 11; sie ist dem Propheten hart (V. 3. 4) wegen des furchtbaren Inhaltes. Hartes Gesicht ist Objekt zum Verbum (הֻגַּד), wie oft in passiven Sätzen. Auf הֻגַּד ist kein Nachdruck zu legen, der Prophet hat das Gesicht selbst gesehen; der מצפה V. 6 hat es ihm nicht mitgeteilt, weil V. 6 ff. Fortsetzung des Gesichtes V. 2—5 ist. Mit הבוגד beginnt das Gesicht. בָּגַד = treulos, trügerisch handeln, neben שָׁדַד = vergewaltigen oder verwüsten, auch räuberisch handeln. Wer der Räuber und Verwüster ist, zeigt die folgende Zeile, in der Elam und Medien dafür eingesetzt werden. An wem Raub und Verwüstung vollzogen wird, deuten Elam und Medien an, der Name Babel steht erst V. 9. Der Prophet sieht

Verwüstung und Plünderung über das Land Babel hereinbrechen, dem gibt er Ausdruck: der Räuber usw. Die Babylonier sind mit Räuber und Verwüster nicht gemeint, schon wegen der in V. 5 ihnen zugeschriebenen Untätigkeit. Dann hört er eine Stimme (sc. Jahves = ich in V. d), welche Elamiter und Meder zur Belagerung der Hauptstadt ermuntert und Ende und Endzweck des Kriegszugs ankündigt. Beachte die Alliteration in עֲלִי עֵילָם. Die Meder werden im 9. Jahrh. von Salmanassar II. schon im eigentlichen Medien erwähnt (KAT^3 100). Elam ist das Reich östlich vom untern Tigris, mit der Hauptstadt Susa. Um 2300 hatte Elam die Oberherrschaft über Babylonien, Hammurapi machte ihr um 2100 ein Ende. In der spätern Geschichte kämpfen die Elamiten meist auf seiten der Babylonier und Chaldäer gegen Assur. Assurbanipal besiegt Elam und erobert Susa (nach 647). Der Perser Cyrus, Fürst von Anšan, einem Teil Elams, besiegt 550 die Meder und erobert Ekbatana. 539 fällt Babel in seine Hände. Wenn Elam und Medien auch bereits im Gesichtskreise des Propheten Isaias lagen, so muß anderseits zugegeben werden, daß die beiden Völker als Feinde Babels eine befriedigende Erklärung finden, wenn Kap. 21, 1—10 zur Zeit des babylonischen Exils verfaßt sind (vgl. unten). All dem Seufzen über sie mache ich ein Ende: אנחתה mit betonter ultima (M) = אנחתה d. h. ה raphatum pro mappicato. Das fem. Suff. muß sich auf Babel (V. 9) beziehen und ist objektiv zu fassen: das Seufzen über sie. Formell geht Babel nicht vorauf, sondern nur das mask. מדבר, das vielleicht = Babel ist. Daß der Prophet die geschaute Stadt nicht mit Namen nennt, erklärt sich aus dem Charakter der Vision uud der knappen Wiedergabe derselben. Andere wollen אנחתה mit betonter penultima d. i. mit doppelter Femininendung lesen. השבית: aufhören lassen, ein Ende machen, abstellen. Bei fem. Suff. ist das Seufzen der unterjochten Völker über das herrschende Babel gemeint. 3 עַל־כֵּן = darum kann sich nicht auf V. 2d beziehen. Duhm verbessert V. 2d in eine Drohung und Marti streicht die ganze Zeile. „Der Inhalt läßt sich mit der Umgebung nicht vereinigen. Denn wenn Jahve das Seufzen (Israels und der von Babel Unterdrückten überhaupt) beendigen will, wie kann denn ‚darum' der Prophet von Krampf und von Entsetzen (V. 3 f.) erfaßt werden und diese Ankündigung ein hartes Gesicht nennen?" (Duhm). Es wird aber wohl genügen, wenn wir darum nicht auf die letzte, sondern auf die vorhergehenden Zeilen von V. 2 beziehen. Die Schrecken des Krieges und der Belagerung, die der Prophet mit furchtbarer Gewalt über Babel hereinbrechen sieht, versetzen ihn in einen Zustand seelischer und körperlicher Erregung (vgl. Knabenbauer 255 unten). Diese

Erregung mag auffällig sein, aber viel mehr für die exilische als eine andere Zeit. Mitgefühl zeigt der Prophet auch 15, 5; 16, 11. חֲלָחָלָה = Krampf wird durch das folgende Bild von den Windungen, Wehen (צִירִים) einer Gebärenden näher erklärt. מִן vor den beiden Inf. braucht nicht negativ (daß ich nicht) zu sein; da die Vision durch Gesicht und Gehör vermittelt wird, ist מִן kausal = von: vom Hören, vom Sehen (vgl. Duhm). Die beiden Verba (niph. von עוה und בהל) bringen die Betäubung und Verstörtheit des Propheten zum Ausdruck. 4 V. 4 fährt fort, die Erregung des Propheten zu schildern. תָּעָה, das Delitzsch vom fieberhaften Pulsschlag versteht, ist wohl besser vom Taumeln der Sinne zu erklären. Entsetzen hat ihn plötzlich überfallen (בעת pi.) und durchzittert ihn. Die Dämmerung (נְשֶׁף) meines Verlangens (חֶשְׁקִי) d. i. die Dämmerung, die ich sonst als die Stunde der Ruhe herbeisehne. Diese Dämmerstunde (Objekt) macht es mir zu Beben; unter es ist die Summe der Eindrücke zu verstehen, die sich infolge des Gesichtes unaufhörlich beim Propheten geltend machen. Wenn das Gesicht dem Propheten die Ruhe der Dämmerstunde genommen hat, so muß es ihm also gegen Abend kundgetan sein. 5 Nachdem der Prophet der Erregung, die ihn ergriffen, Ausdruck gegeben, fährt er mit der Darstellung des Gesichtes fort. Es fehlt jeder Übergang und jede Einleitung zu V. 5, etwa: וָאֲנִי הָיִיתִי מֵבִין וְהִנֵּה (Dan 8, 5) oder וָאָשׁוּב וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרְאֶה וְהִנֵּה (Zach 5, 1). Daß V. 5 Beschreibung einer aus dem Gesicht erschlossenen (negativen) Wirkung sei (Kittel), ist durch das Überraschende, Plötzliche, das in der Darstellung liegt, ausgeschlossen; die Art der Darstellung macht V. 5 zu einem Teil des Gesichtes. Das Fehlen einer Einleitung erklärt sich aus der durchgehenden knappen Form. Der Prophet schaut ein abendliches Gelage in Babylon, während Elamiter und Meder die Belagerung der Stadt beginnen (V. 2). Die absoluten Inf. schildern in lebhafter Erzählung, was gegenwärtig in der Vision sich vollzieht (Ges.[26] § 113 ff.). Unsicher ist die Übersetzung von צָפֹה הַצָּפִית; am besten paßt zum Kontext: man breitet die Decke oder den Teppich aus, allerdings Belege fehlen; der andere Stamm צפה (man späht die Spähung d. i. man hält Wache) gibt keine passende Erklärung. Üppige Gelage, die bis in die Nacht dauerten, waren in Babel üblich (Dn 5, 1. 30; Jer 51, 39; Js 14, 11). Die sorglos beim Mahle sitzenden Fürsten überrascht der Ruf zum Kampfe mit den Feinden, die unbemerkt herangekommen sind. Der Schild wird mit Öl oder Fett gesalbt d. i. eingerieben, um das Leder seines Überzuges durch Schutz gegen Nässe zu erhalten und um ihn zugleich geschmeidig zu machen, damit die Hiebe davon abgleiten (vgl. 2 S 1, 21). Der Imperativ ist nicht so sehr

eine Aufforderung, das Versäumte nachzuholen, was in der Bestürzung kaum möglich war, als Ausdruck für die vollständige Überraschung der Babylonier, die nun mit verwahrlostem Kriegszeug in den Kampf ziehen müssen, dessen Entscheidung bald erfolgen muß und durch einen Späher erforscht werden kann. **6** Denn so sprach der Herr zu mir: Auf, bestelle den Späher! Die hier von mir gezogene Verbindung zwischen V. 5 und 6 ist ein Lösungsversuch, dessen Richtigkeit zweifelhaft ist. Nach meiner Auffassung ist V. 6 ff. Fortsetzung des Gesichtes, das endet mit den aus Babel kommenden Reitern als den sichern Anzeichen vom Fall der Stadt. Das überleitende כִּי hat von jeher den Erklärern Schwierigkeit gemacht. Die von Knabenbauer gegebene Deutung krankt an dem unrichtigen et vidit (Vulg.) für hebr. וְרָאָה (V. 7). Delitzsch, der ebenfalls וראה mit: und er sah übersetzt, schiebt zwischen V. 5 und 6 ein: so treibt man's in Babel, denn der Untergang ist nahe und muß nun mit einem zweiten denn V. 6 fortfahren. Andere erklären כִּי, indem sie den Inhalt der Vision V. 1—5 von dem Hergang der Vision V. 6 ff. unterscheiden und den erstern durch den letztern begründet sein lassen. Ich halte diese Deutung für unrichtig, weil die beiden Teile V. 2—5 und V. 6—9 sich inhaltlich nicht decken, und V. 2—5 Umstände enthält, die aus V. 6—9 nicht erschlossen werden können (vgl. die Erklärung 7—9). Wenn die oben gezogene Verbindung nicht ausreicht, müssen wir wie bei V. 5 etwas ergänzen, etwa aus V. 6 selbst: ich fuhr fort auf das Gesicht zu achten, denn (V. 6) so sprach der Herr zu mir usw. und annehmen, daß die formelhaften Verbindungen ausgelassen sind. Der Späher, den der Prophet bestellen soll, ist er selbst (vgl. Hab 2, 1). Er setzt in sich der einen Person eine zweite handelnd gegenüber, indem er das prophetische Organ von sich unterscheidet und als Späher objektiviert (vgl. Orelli). Warum wird der Späher erst bestellt, nachdem der Prophet bereits ein Gesicht V. 2. 5 gehabt hat? Der Schluß des Gesichtes konnte sich wegen der Natur des geschauten Gegenstandes nicht sofort an das erste Bild anschließen. Das konnte erst nach längerer Ausschau geschehen, die durch den Späher vollzogen wird. Diese Einkleidung ist hier um so passender, weil es sich um Kriegsoperation handelt, zu deren Beobachtung Späher auf die Warte gestellt werden. Durch diese Art der Darstellung tritt die Wahrheit und objektive Gewißheit des Gesichtes klar hervor. **7** V. 7 ist nicht Bericht über das, was der Seher sieht, sondern gehört zu der Anweisung, die der Herr für den Späher erteilt. Die beiden Perfekta mit ו consec. (und er wird sehen — und er wird aufhorchen) sind als Bedingungssatz aufzufassen, der in die Zukunft fällt. Dar-

nach ist das vidit der Vulg. zu beurteilen. Die Bedeutung von רֶכֶב, צֶמֶד und פָּרָשׁ wird verschieden bestimmt. רֶכֶב würde hier, wenn die gewöhnliche Bedeutung Wagen genommen wird, kollektiv Wagenzug bedeuten, aber רֶכֶב אִישׁ V. 9 fordert doch wohl Reiterzug. צֶמֶד bedeutet gewöhnlich Gespann, einmal sicher Paar (4 K 9, 25), also hier, weil wegen רֶכֶב kollektiv, Gespanne oder Paare; letzteres ist wahrscheinlicher, weil פרש = Reiter besser zu רכב paßt als Roß. Ob die Esel und Kamele, die je einen Zug bilden, als Reittiere verwendet werden, oder dazu dienen sollen, Gepäck und Beute zu tragen, kann nicht mit Sicherheit erkannt werden, aber der letztere Zweck ist wohl wahrscheinlicher; bei den Persern dienten sie beiden Zwecken. Die hier gemachten Angaben passen vorzüglich auf das medo-persische Heer, das, so ausgerüstet, zur Zeit des Cyrus in den Krieg zog. Wenn der Späher diesen Zug sieht, soll er mit gespanntester Aufmerksamkeit aufhorchen. קַשְׁב ist innerer Accus., zur Betonung des Begriffes doppelt gesetzt und durch רַב, das hier neutrisch oder substantivisch ist, also viel von Aufmerksamkeit bedeutet, verstärkt. Durch sein Aufhorchen soll Bedeutung und Zweck der Reiterschar erkannt werden (vgl. V. 9). 8 Und er (sc. der Späher) rief wie ein Löwe; das soll heißen: mit Löwenstimme d. i. dumpf grollend und sich bei Gott über das vergebliche Warten beklagend. אריה wird mit Recht beanstandet, die bloße Anreihung ohne כְּ und der Inhalt der gerufenen Worte machen den Vergleich unwahrscheinlich, vielleicht Schreibfehler für רְאֵה = siehe oder eine andere Form von רָאָה; Ehrlich will אָהָה lesen, was noch besser ist. Der Wächter ruft vor Ungeduld, daher ויקרא und nicht ויאמר. Ich stehe auf der Warte (nicht z. l. auf der Warte des Herrn wegen des suff. im Parallelgliede), auf meinem Wachtposten bei Tage, alle Nächte hindurch. Die Ausdrücke scheinen zu fordern, daß der Prophet Tage und Nächte hindurch auf den Schluß und Ausgang des Gesichtes gewartet hat. Das steht mit V. 4 nur dann nicht im Widerspruch, wenn V. 6 ff. Fortsetzung des Gesichtes von V. 2—5 ist. Gäbe V. 6 ff. den Hergang der Vision und V. 2—5 den Inhalt derselben, so müßte der Prophet nicht bloß eine Dämmerstunde, sondern mehrere, ja mehrere Tage in Erregung verbracht haben. Vgl. Marti, der V. 8b von עַל ab als im Widerspruch mit V. 4 streicht. Der Annahme, daß der Späher nicht mehrere Tage und Nächte ausgeschaut, sondern alles an demselben Abend gesehen habe, und daß er mit Tag und Nächte nur seine Bereitwilligkeit ausdrücke zu spähen, bis das Gesicht sich zeige, sind die Ausdrücke nicht günstig. 9 Die ungeduldige Klage bricht plötzlich ab; siehe da, es kam der Reiterzug in Sicht, bei dessen Anblick der Späher, wie

V. 7 angeordnet, gespannt aufhorchen sollte. V. 9a ist nicht Fortsetzung der Rede des Spähers, zumal wenn er Subjekt zu ויען sein soll, da man וישב erwartete, sondern Bericht. בָּא ist also Perfekt, nicht Partizip. זֶה ist lokal hinweisend (Ges.[26] § 136d). Subjekt zu ויען könnte der Späher sein, der aus dem Anblick der Reiter die Folgerung נָפְלָה zieht, aber viel wahrscheinlicher ist Subjekt das unmittelbar vorhergehende איש oder allgemein man. Denn der Späher ist angewiesen, nicht zu sehen, sondern gespannt zu horchen, sc. auf die Worte, welche die Reiter sprechen werden. Wenn die Reiter נָפְלָה sagen, so kommen sie aus Babel, und נפלה ist nicht Perfekt der Gewißheit (Kittel), sondern der (visionären) Vergangenheit. Der Reiterzug von V. 9 ist identisch mit dem von V. 7, wenn auch der Kürze halber nicht alle Teile des Zuges wiederholt sind. Subjekt von שִׁבַּר ist er sc. der siegreiche Eroberer Babels oder Jahve durch den Sieger. — V. 9 (7) spricht weder von einer Belagerung durch Elam und Medien, noch von einer Belagerung überhaupt, sondern nur von siegreichen Truppen, die Babels Fall verkünden. Wenn nun V. 2—5 nicht selbst Vision sondern nur Inhalt der Vision V. 6—9 sind, so müßte der Prophet aus der angekündigten Reiterschar auf die Belagerung durch Elam-Medien, die babylonische Sorglosigkeit und den plötzlichen Kampf geschlossen haben, was sehr unwahrscheinlich ist. 10 In V. 10 spricht der Prophet, der den מצפה in seiner Person wieder aufgehen läßt; er redet sein Volk an. מְדֻשָׁה = Dreschobjekt (דוּשׁ) oder Gedroschenes, mit suff. = mein zerdroschenes (Volk). Mein Tennensohn: Sohn ist nicht betont, sondern Ersatz für ein Adjektiv, daher: mein auf der Dreschtenne befindliches (Volk). In der Anrede liegt mitleidsvolle Klage. Israel wird nicht gedroschen zur Vernichtung (41, 15; Mich 4, 12 f.; Jer 51, 33), sondern zur Strafe und Besserung (vgl. 28, 28); daher teilt der Prophet das, was er gehört d. i. in der Vision gesehen und gehört hat, dem Volk zum Troste mit. Der Wechsel zwischen singularischer (mein) und pluralischer Anrede (euch) ist nicht auffällig und kein Zeichen späterer Ergänzung. Die Anrede (vgl. 2d) wird gewöhnlich dahin gedeutet, daß der Prophet nicht von zukünftigen, sondern von gegenwärtigen Leiden des Volkes spricht (vgl. unten).

Literarkritisches. 1. Weil die Weissagung 21, 1—10 mitten zwischen echten jesajanischen Aussprüchen steht, so wurde Isaias bis in unsere Zeit als Verfasser angesehen. Der Prophet schaue die Eroberung der Stadt Babel durch die Perser und verkünde diese Botschaft zum Troste seines zerdroschenen Volkes. Diese Meinung kann sich gegen Einwendungen berufen auf den palästinensischen (V. 1), nicht babylonischen (V. 6 ff.) Standort des

Verfassers, ferner auf auffallende Berührungen, die der Abschnitt mit Inhalt und Sprachgebrauch der allgemein als jesajanisch anerkannten Stücke aufweist, und auf den prägnanten malerischen Stil, der ein Genie wie Jesaja zu fordern scheint (vgl. Cheyne 123). Man wendet dagegen ein: a) Das Volk wird gegenwärtig von Babel bedrückt; das beweist V. 10a: Mein Zerdroschenes und mein Tennensohn d. h. o mein zerdroschenes und zermalmtes Volk! Diese Worte haben nicht weissagenden Inhalt, sondern sprechen von Leiden, die gegenwärtig von Babel dem Volke bereitet werden (vgl. V. 2b). b) Elam und Medien belagern Babel und führen seinen Fall herbei. Es ist kaum denkbar, daß der Prophet Isaias die Elamiter, die zu seiner Zeit mit Babel gegen Sargon von Assur verbündet waren (vgl. Cheyne 124), als Eroberer Babels auftreten läßt. Und Medien als Feind Babels liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises der jesajanischen Zeit. c) Auch findet sich manches Unjesajanische (vgl. Cheyne 126f.; Kittel 185; Marti 166). 2. Die angegebenen Gründe haben die Exegeten bestimmt, die Abfassung von 21, 1—10 in die exilische Zeit zu verlegen. Da die Eroberung Babels noch in der Zukunft liege und Cyrus die Götterbilder nicht zu Boden geschmettert habe (V. 9), so sei der Ausspruch vor 538 geschrieben. Da Cyrus Medien erst 549 erobert habe, während Anšan, ein Teil von Elam, schon vor Cyrus persisch geworden sei, so müsse die Weissagung, die Elam und Medien vereint gegen Babel vorgehen lasse, zwischen 549 und 538 entstanden sein. Es läßt sich nicht leugnen, daß Elam und Medien durch diese Ansetzung eine ziemlich befriedigende Erklärung finden (vgl. zu 13, 17), aber sie läßt anderes rätselhaft. Wie kommt es, daß der Verf., der fern von Babel in Palästina (Jerusalem) lebt, durch das Gesicht vom Falle der feindlichen Weltmacht, die durch Zerstörung von Stadt und Tempel so viel Kummer (V. 2) über sein Volk gebracht, nicht, wie man erwarten sollte, in freudige Erregung, sondern in schmerzvolles Entsetzen gerät (V. 3. 4)? Was Cheyne (126) zur Erklärung angibt, dürfte wohl keinen befriedigen. Auch in oder nach der „prophetischen Ekstase“ erhebt sich der Prophet nur zu einem Wort der Teilnahme für sein gedrücktes Volk. Wie freudig und triumphierend klingt dagegen 48, 20; Jer 50, 15! Überhaupt sticht die maßvolle und zurückhaltende Darstellung grell ab von der Art, wie man im Exil über den Fall Babels schrieb. 3. Es ist somit zu begreifen, daß man sich bemühte, eine andere geschichtliche Situation ausfindig zu machen, die dem Inhalt der Weissagung angepaßter ist. a) Die belagerte Stadt ist Babel. Der Assyriologe Georg Smith vermutete im Jahre 1873, daß es sich um die Belagerung Babels

durch Sargon 710 handele. Kleinert hat diese Ansicht in den Theol. Stud. u. Krit. 1877, 174—179 eingehend begründet. Da Assyrien seit dem Jahre 734 eine ständige Drohung für das Reich Juda war, so mußte der Zug Sargons gegen Babel, dessen Herrscher Merodachbaladan eine Gesandtschaft nach Jerusalem zur Anknüpfung eines Bündnisses geschickt hatte (39, 1), in Juda das höchste Interesse wecken, da dessen Ausgang auch auf das Schicksal Jerusalems Einfluß haben mußte. So erklärt sich das Entsetzen des Propheten, der das im Dienste Assurs stehende Elam und Medien wider Babel heranrücken und die befreundete Stadt fallen sieht. Freilich mußte dabei die Echtheit von אֻנְחָתָהּ V. 2 angezweifelt werden, da ein Seufzen über Babel sich in das Ganze nicht einfügt. Der Versuch Kleinerts ist abgelehnt worden. Man wendet dagegen ein: *α*) Der König von Elam stand 710 auf seiten des Merodachbaladan. Wie kann also Elam wider Babel ziehen? (V. 2) *β*) Daß Jesaja an der Unterjochung Babyloniens durch Sargon irgendein Interesse genommen oder gar die Kunde davon als Schreckensnachricht, bei der ihn Zittern und Zagen befiel, aufgenommen haben soll, ist unglaublich, da er, der unermüdliche Kämpfer gegen alle Bündnisse mit den Heiden, in dem Fall Babels nicht die Niederlage eines Verbündeten betrauert haben kann (s. Kap. 39), steht auch in offenem Widerspruch mit V. 8, wonach der Späher schon lange vergeblich auf dieses Ereignis ausgespäht hat, und mit der triumphierenden Verkündigung des Falles der babylonischen Götzen V. 9 (Kittel 185). — Es ist auch auf die Eroberung Babels durch Sennacherib 703 und 689 hingewiesen worden. Bei der letzteren wurden die Götterbilder von den Soldaten zerschlagen (KB II 108). H. Winckler (Alttest. Untersuchungen 120 ff.) erinnert an die Eroberung Babels durch Assurbanipal 648, nachdem sein Bruder Šamaššumukin, der Statthalter von Babel, auf dessen Seite Manasse von Juda getreten war, sich gegen ihn empört hatte (vgl. dagegen Cheyne 125). b) Die belagerte Stadt ist Jerusalem. *α*) Ihre Belagerung durch Assur, in dessen Heer Elamiter (vgl. 22, 6) und Meder dienen, wird in V. 1—8 etwa um 705/3 angekündigt; daraus erklärt sich die Bestürzung des Propheten. Babel V. 9 bezeichnet Assyrien, dessen Herrscher sich gern Könige von Babel genannt haben; der Vers enthält die Botschaft vom Sturz der assyrisch-babylonischen Macht, die augenblicklich Juda hart bedrückt (Journal of Bibl. Lit. 1898, 40—61). *β*) Cobb, von dem die vorstehende Erklärung ausgeht, faßt noch eine andere Möglichkeit ins Auge. Die belagerte Stadt V. 2 ist Jerusalem. Der reisige Zug V. 6—8 ist eine Gesandtschaft des Ezechias an Merodachbaladan. Sie kehrt unverrichteter Sache zu-

rück, da Babel dem Ansturm Sanheribs 703 unterlegen ist V. 9. — Gegen Cobb (*α*) spricht die unbegründete Gleichsetzung von Babel mit der assyrischen Macht zur Zeit des Isaias. Auch wird die Einheitlichkeit des Spruches durch die Zerteilung in zwei Gesichte mit ganz verschiedenem Gegenstand zerstört. Marti wendet noch ein, daß Medien, das wohl 13, 17, nicht aber 22, 6 auftrete, in der Zeit des Isaias unerklärt bleibe. Gegen den zweiten Vorschlag (*β*) gilt teilweise dasselbe. Außerdem bleibt unverständlich, wie der Prophet den Fall des um Hilfe angegangenen Babel als Niederschmetterung der Götter ankünden kann. — Das Dunkel, das über der Abfassungszeit unserer Weissagung liegt, ist wie mir scheint noch nicht gelichtet, so daß ein sicheres Urteil zur Zeit nicht gefällt werden kann.

11. Der Spruch über Edom 21, 11. 12.

11 Spruch über Edom.
Aus Seïr ruft man mir zu:
Wächter, wie weit ist's in der Nacht? Wächter, wie weit in
12 Der Wächter spricht: *[der Nacht?*
Gekommen ist Morgen und auch Nacht.
Wenn ihr fragen wollt, so fraget, kommet wieder.

11 מַשָּׂא vgl. 13, 1. דּוּמָה könnte nom. propr. sein; es müßte, da die Weissagung Seïr oder Edom betrifft, Edom oder einen Teil davon bezeichnen. Guthe führt im Bibelatlas vier Duma an: eins nordöstlich von Damaskus, eins im Hauran, eins in Idumaea, eins in Arabien. Die beiden ersten kommen nicht in Betracht. Das dritte ist, da das im Onomasticon Idumaea genannte Gebiet auch das südliche Judäa umfaßt, identisch mit dem im südlichen Judäa gelegenen Duma Jos 15, 52, das nach Hieronymus ab urbe Palaestinae quae hodie dicitur Eleutheropolis viginti distat millibus. Es ist ebenso wie das vierte in Arabien gelegene Duma (vgl. Gn 25, 14) von Edom zu weit entfernt, als daß es hier gemeint sein könnte. Als nom. appell. bedeutet Duma Schweigen. Dies Wort könnte nun als Überschrift für den Ausspruch über Edom gewählt sein, weil דומה einerseits lautlich anspielt auf אֱדוֹם und anderseits das Schicksal Edoms, das in Schweigen und Totenstille bestehen wird, zum Ausdruck bringt. Viel einfacher ist die Annahme, daß דּוּמָה Textverderbnis sei für אֱדוֹם, dessen א wegen des unmittelbar vorhergehenden א von מַשָּׂא leicht ausfallen konnte. מִשְּׂעִיר: Seïr ist das Bergland von der Südspitze des Toten Meeres bis zum Meerbusen von Elath; es wurde bewohnt von den Horitern (Gn 14, 6), später vom Stamm Esau d. i. Edom (Gn 36, 8). קֹרֵא:

ein Rufender, als verb. fin.: es ruft einer oder man ruft. Aus Seïr ruft man mir zu! Für eine Anfrage der Edomiter beim Propheten spricht der Schlußsatz: kommt wieder. Notwendig scheint mir diese Annahme nicht zu sein. Die Not des Volkes ist so groß, daß die Frage: wie lange noch? allen Edomitern wie von selbst entfährt und vom Propheten, der die Not kennt, vernommen (vgl. das Blut Abels, das zu Jahve schreit Gn 4, 10) und in seiner Sprache wiedergegeben wird. Wächter ist ein mit Späher (V. 6) nahe verwandter Name, denn der Späher steht auf der Wacht (V. 8); das spricht für Gleichheit der Verfasser von V. 1—10 und V. 11. 12. Da מִן partitiv ist, lautet die Frage: was von der Nacht ist's? welcher Teil von der Nacht (welche Nachtwache) ist jetzt? oder frei gewendet: wie lange dauert noch die Nacht? wird's bald Morgen? Die Frage wird wiederholt, um die Sehnsucht (vgl. einen Kranken, der in der Nacht oft nach der Uhr fragt) nach dem Ende der Nacht auszudrücken. Die Dringlichkeit der Frage wird auch wohl dadurch hervorgehoben, daß die zweite Form (מִלֵּיל) kürzer ist als die erste. Die Nacht ist das Dunkel des Unglücks, das über Edom lagert; das Volk sehnt sich nach einem Glück bringenden lichten Morgen. Šanda (I 285. 276) sieht in דומה das arabische Duma (in den Keilinschr. Adumu, Adummatu), eine Festung der Aribi, und hält es für unmotiviert wegen Seïr Edom zu korrigieren, da V. 14 Teima erscheine. Wenn das richtig ist, dann müßte die Anfrage aus Seïr nicht das eigene, sondern das benachbarte Land betreffen. 12 Wächter sprach oder spricht, je nachdem der Prophet die Worte des Wächters berichtet (sprach) oder den Wächter sprechend einführt. Seïr fragte den Propheten nach der Zeit in der Nacht d. i. nach Nacht oder Morgen; dementsprechend lautet die Antwort, im Bilde bleibend. אָתָא: es ist nicht wesentlich, ob perfektisch oder präsentisch übersetzt wird; der Wächter steht auf der Wacht, sieht im Osten den anbrechenden Morgen und verkündet ihn mit den Worten: gekommen ist oder es kommt der Morgen. Und auch Nacht: wegen וְגַם ist ein gleichzeitiges Kommen von Morgen und Nacht anzunehmen. Wäre ein Nacheinander gemeint, und würde der Morgen von der Nacht verschlungen (Delitzsch), so wäre die Antwort hart und die Aufforderung zum Wiederkommen wenig motiviert. Einige wollen Morgen und Abend auf den einen und andern Teil der Bewohner Edoms verteilen. Das ist wohl unnötig. Der Prophet sieht dort, wie Lichtstrahlen das nächtliche Dunkel durchleuchten, und dort, wie dunkle Wolken am Horizont emporsteigen. Leichter würde für uns die Auffassung sein, wenn Morgen und Nacht auf verschiedene Völker, etwa auf Israel und Edom verteilt werden

könnten. Da aber die Anfrage aus Seïr kommt, so muß auch die Antwort sich wohl auf Seïr beschränken. Der Prophet weiß nicht, was durchdringt, ob Morgenlicht oder Nachtdunkel. Deshalb fordert er die Edomiter auf, wiederzukommen und die Anfrage zu wiederholen. שׁוּבוּ asyndetisch neben אֵתָיוּ muß mit: wieder übersetzt werden (vgl. König III § 361m); gegen die Bedeutung: bekehret euch spricht der Kontext und die asyndetische Verbindung. Sind in der Antwort des Propheten auch theologische Nebengedanken vorauszusetzen? Duhm polemisiert dagegen. Das mag berechtigt sein, wenn die Verse 11. 12 isoliert werden, aber nach Duhm haben V. 1—10 und V. 11. 12 denselben Verfasser. Duhm erklärt V. 10: „Jahve der Heere, der Gott Israels, der das Perserheer zugunsten Israels entbietet, hat die Ekstase hervorgerufen." Die Edomiter suchen also bei einem Jahvepropheten Aufschluß. Wenn nun der Prophet den fragenden Edomitern „einen günstigen Bescheid nicht geben kann" und sie auf „einen andern Versuch", den Jahve vielleicht mit „besserm Erfolg" krönen wird, vertröstet, so liegt darin mittelbar die Mahnung, sich um eine günstigere Antwort Jahve, Israels Gott, gegenüber zu bemühen. אָתָא mit Schluß-א ist eine aramäische Form und בָּעָה = fragen ein aramäisches Lehnwort. Ein ernstes Hindernis für jesajanische Abfassung sind die Wörter nicht. — Lohmann (ZatW XXXIII 20 ff.) vertritt die Meinung, der Ausspruch sei jetzt ein Heidenorakel, aber an die eigenen Volksgenossen gerichtet; ursprünglich seien die Verse ein profanes Torwächterlied, das der Prophet auf Seïr umgedeutet habe. Leichter könnte man mit Haller annehmen, daß der Prophet sich der Form des volkstümlichen Wächterliedes bediene.

12. Der Spruch über die Dedaniter-Kedarener 21, 13—17.

13 Spruch über *Arabien.*
Im Busch (in Arabien) übernachtet, ihr Karawanen der Dedaniter!
14 Den Durstigen entgegen bringet Wasser,
ihr Bewohner Themas, reichet Brot den Flüchtigen!
15 Denn vor Schwertern sind sie geflohen, vor dem gezückten Schwert,
vor dem gespannten Bogen und dem Druck des Krieges.
16 Denn so sprach der Herr zu mir: Nach einem Jahr, [das verläuft] wie Söldnerjahre, wird die ganze Macht Kedars verschwunden sein. 17 Und der Überrest (von der Zahl der Bogen) kedarenischer Krieger wird gering sein, denn Jahve, der Gott Israels, hat geredet.

Der Spruch über Edom (? 21, 11. 12) und der Spruch über Arabien (? 12, 13—15) haben wie es scheint als Metrum denselben vierhebigen Vers wie 21, 1—10. Der erste Spruch hat drei

Verse mit je einer Einleitung für den ersten und die beiden folgenden. Der zweite Spruch hat fünf Verse.

13 מַשָּׂא vgl. 13, 1. בַּעֲרָב = בְּעָרָב (mit Übergehung des Chateph vgl. König II 274), ohne Pause בְּעָרָב = בַּעֲרָב wie im folgenden Satze. Der Deutungen, denen mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit zukommt, sind viele: Ausspruch wider Arabien; ב = wider Zach 9, 1; Js 9, 7. — Ausspruch über Arabien = מַשָּׂא עֲרָב; ב ist aus dem folgenden בַּעֲרָב in die Überschrift eingedrungen — Ausspruch am Abend = בָּעֲרָב; aber das zweite בַּעֲרָב = in Arabien ist richtig und nicht mit den Versionen am Abend zu lesen (Delitzsch). — Ausspruch בַּעֲרָב; dieses (= in der Steppe) ist als Stichwort aus V. b genommen; Voraussetzung ist, daß עֲרָב als nom. appell. Steppe bedeutet. — Dem Verständnis des Textes dient am meisten die Übersetzung: Ausspruch über Arabien. בִּיעָר: יַעַר ist im Kontext nicht = schattiger Wald, sondern = Busch in der Wildnis, der wenig Schutz gewährt. בַּעֲרָב wird bald: in Arabien, bald: in der Steppe, bald: am Abend (= בָּעֶרֶב, neben תָּלִינוּ ziemlich überflüssig) übersetzt, bald ganz ausgelassen. Die zweite Übersetzung wäre am passendsten, wenn עֲרָב (wie עֲרָבָה Jer 5, 6) Steppe bedeutete. Das Wort als Dittographie von בִּיעַר ganz auszulassen ist wenig begründet. דְּדָנִים: Dedan ist ein arabischer Stamm (vgl. Gn 10, 7; 25, 3), der den Handel zwischen Arabien und nördlichen Ländern vermittelte. Er wird mehrmals in Weissagungen wider Edom erwähnt (Jer 49, 8; Ez 25, 13), muß also nicht allzu weit davon in Arabien gewohnt haben (vgl. Rb 1910, 321—331). Wenn die Dedaniter aufgefordert werden, im Busch zu übernachten, dann muß wohl die Karawanenstraße keine genügende Sicherheit bieten, da sie leicht vom Feinde erreicht werden kann. 14 Die Dedaniter haben die Karawanenwege, wo sie ihre Vorräte an Brot und Wasser ergänzen konnten, verlassen und sind, wie wir aus diesem Vers erfahren, in den Busch geflohen. Hier lauern andere Feinde auf sie, Hunger und Durst. Deshalb fordert der Prophet, von Mitleid gerührt, die Bewohner von Tema auf, Gastfreundschaft an den Dedanitern zu üben. Ich nehme also an, daß הֵתָיוּ ebenso wie Jer 12, 9 imperat. hiph. von אָתָה ist, und daß statt קִדְמוּ mit den Versionen imperat. קַדְּמוּ zu lesen ist. Die Perfekta sind möglich, insofern sie erzählen, was geschehen, aber die Imperative passen besser zu תָּלִינוּ. Tema (assyr. temai) liegt östlich vom Roten Meer, ungefähr auf der gleichen Linie mit der Südspitze der Sinaihalbinsel. Die Dedaniter sind in das Hoheitsgebiet von Tema gekommen und deshalb auf dessen Gnade angewiesen. קִדֵּם = entgegenkommen mit Akkus. נֹדֶד (wem?) und ב (womit?). Das Suff. in לַחְמוֹ geht auf נֹדֶד = das ihm nötige oder infolge der

Gastfreundschaft gebührende Brot. Ob die Dedaniter durch Edom nach Kanaan oder über Tema, Duma an den Euphrat ziehen wollten, läßt sich nicht erkennen. **15** V. 15 gibt Aufschluß über den Anlaß der Flucht. Die Dedaniter sind vor einer feindlichen Kriegsmacht geflohen. Für die Wucht der anstürmenden Macht und die Größe der Gefahr ist das viermalige מִפְּנֵי bedeutsam. Der Name des Feindes wird nicht genannt. Es waren vermutlich die Assyrer. Bereits 738 hatte die Königin der Araber Zabibi an Tiglat Pileser Tribut gesandt. Im Jahre 732 erklärte die Königin Samsi, nachdem ihre Truppen geschlagen worden waren, ihre Unterwerfung; dasselbe taten viele Stämme, unter denen auch unser Tema erscheint (vgl. KAT^3 57 f.). Sargon zieht 715 nach Arabien; Piru von Muṣri und Samsi, Königin der Aribi, leisten Tribut; arabische Stämme werden deportiert und in Samaria angesiedelt. Auch die folgenden Könige Sanherib (690), Asarhaddon (676) und Assurbanipal (nach 647) unternahmen Feldzüge nach Arabien. Welcher Feldzug gemeint ist, bleibt zweifelhaft. **16** Der den Dedanitern in Form einer lebhaften Schilderung angesagte feindliche Überfall (V. 13—15) wird bestätigt und begründet (daher כִּי) durch ein Prophetenwort, das die baldige Vernichtung der Macht Kedars ankündigt. Dedan muß also entweder als Land zu Kedar gerechnet oder in seinem Schicksal mit Kedar verknüpft und von ihm abhängig gedacht worden sein. Kedar liegt in der Mitte zwischen dem Ostjordanlande und den um Duma wohnenden Aribi. Ob wegen des Plurals der verglichenen Jahre nach בְּעוֹד ursprünglich mehrere Jahre beabsichtigt oder geschrieben waren, ist zweifelhaft, da der Vergleich, wie es scheint (vgl. 16, 14), sprichwörtlich war; auch שָׁנָה (nicht שנים wie 16, 14) spricht dagegen. כָּבוֹד in derselben Bedeutung wie 16, 14. **17** Die Reihe der stat. constr.-Formen übertrifft die in 10, 12, wo vier sich finden, um eine. Marti erleichtert durch Umstellung zu גִּבּוֹרֵי קֶשֶׁת, wozu בני קדר Apposition ist. Daß die streitbaren Männer nach der Zahl der Bogen, ihrer Hauptwaffe (Gn 21, 20), gezählt werden, ist nicht auffällig. יִמְעָטוּ richtet sich nach den von שְׁאָר abhängigen plural. Genitiven. Die Ausdrücke in V. 16. 17 erinnern stark an 16, 14 und 10, 25, so daß an jesajanischer Abfassung nicht zu zweifeln ist. Wann und wie die Weissagung in Erfüllung gegangen ist, wissen wir nicht; Jeremias (49, 28 ff.) verkündet den Kedarenern von neuem Vernichtung.

Literarkritisches. Wenn die Verfasserfrage aufgeworfen wird, so kommt dem Versmaß Bedeutung zu. Es ist wahrscheinlich, daß die drei im Versmaß ähnlichen Stücke derselben Zeit angehören, um so mehr als noch andere Ähnlichkeiten in Betracht

kommen. Das gleiche Versmaß ist zugleich Ausdruck eines ähnlichen Stiles. Wie in V. 1—10 Prophet und Späher unterschieden sind, so läßt in V. 12 der Ausdruck „der Wächter spricht“ neben „zu mir“ in V. 11 dieselbe Scheidung erkennen. Marti weist noch auf den Wohnort des Propheten im Süden Palästinas in Edoms Nähe hin (V. 1); der erkläre es, daß der Wächter die Edomiter wiederkommen heißt, und daß er sein Wort an die Dedaniter, die Nachbarn der Edomiter (Ez 25, 13), richtet. Es ist also wohl verständlich, wenn Duhm und Marti für die drei Stücke denselben Verfasser annehmen. Zweifelhaft bleibt aber, wann der Verf. gelebt hat. Gegen die Ansetzung von 21, 11. 12 in den Jahren zwischen 549 und 538 spricht der Umstand, daß die gereizte Stimmung gegen Edom, die nach der Zerstörung Jerusalems in Israel allgemein war, vollständig fehlt. Deshalb ist Cheyne geneigt, die beiden Orakel über Edom und Arabien in das Jahr 589 zu verlegen d. i. vor die Zerstörung Jerusalems, aber „in die Periode Nebukadnezars, den Edom Grund hatte zu fürchten“. Das Stück 21, 16. 17 (vgl. 16, 14) kann nach Cheyne „möglicherweise jesajanisch sein und in Beziehung stehen zur Eroberung und Verpflanzung zahlreicher arabischer Stämme nach Samaria, die Sargon 715 vornehmen ließ“. Kittel hält es für möglich, daß 21, 11. 12 und 21, 13. 14 ebenso wie Kap. 15. 16 ältere, von einem Ostisraeliten (daher die Aramaismen אתא und בעה) verfaßte Aussprüche sind, die Jes. aufgenommen, indem er zugleich den letztern in V. 15 erläuterte und in V. 16. 17 erweiterte. Die Ansicht von Kittel ist recht plausibel, aber sie bringt kein Licht in das Problem der Abfassungszeit des ersten Ausspruchs. Denn die V. 1—10 haben große Ähnlichkeit mit den beiden folgenden Aussprüchen. Es ist daher bedenklich, sie um zwei Jahrhunderte davon zu trennen.

13. Der unsühnbare Frevel Jerusalems 22, 1—14.

1 Ausspruch (über das) Tal der Schau.
Was hast du doch, daß gestiegen ist
dein ganzes Volk auf die Dächer,
2 Du getümmelvolle, lärmende Stadt,
du fröhliche Feste?
Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwerte erschlagen
und nicht gefallen im Kampf.
3 Alle deine Führer flohen insgesamt,
flüchteten sich weit weg.
Alle deine Krieger *wurden gefesselt insgesamt,*
ohne Bogenschuß gefesselt.

4 *Darum sage ich: Blickt weg von mir,*
ich muß bitterlich weinen.
Dränget nicht darauf, mich zu trösten
über die Verheerung meines Volkes.

5 *Denn einen Tag der Bestürzung, Niederwerfung und Verwirrung*
hat der Herr, Jahve der Heerscharen.
Im Tale der Schau untergräbt man Mauern,
und Geschrei hallt gegen den Berg.
6 *Elam hat den Köcher genommen,*
mit bemannten Wagen und *Reitern,*
und Kir hat den Schild entblößt.
7 *Da geschieht's, deine herrlichen Täler sind voll von Wagen,*
und Reiter haben sich am Tor aufgestellt,
8 *und weggenommen hat man die Decke von Juda.*

Und du blickst an jenem Tage
nach dem Rüstzeug des Waldhauses.
9 *Und die Risse an der Davidstadt,*
die sehet ihr [und findet], daß sie zahlreich sind.
Und ihr sammelt das Wasser des untern Teiches,
10 *und ihr zählt die Häuser von Jerusalem*
und reißt die Häuser nieder, um die Mauer zu befestigen.
11 *Und ihr macht ein Sammelbecken zwischen den beiden Mauern*
für die Wasser des alten Teiches.
Aber ihr blickt nicht nach dem, der es bewirkt hat,
und nach dem, der es von lange her bereitet, schaut ihr nicht.

12 *Und es ruft der Herr, Jahve der Heerscharen,*
an jenem Tage zu Weinen und Klagen,
zu Glatzescheren und Bußsackumgürtung.
13 *Und siehe da, Lustbarkeit und Freude,*
Rindertöten und Schafeschlachten,
Fleischessen und Weintrinken:
Essen und Trinken, denn morgen sind wir tot.
14 *Wieder und wieder geoffenbart hat sich mir Jahve der Heerscharen:*
wahrlich dieser Frevel soll euch nicht vergeben werden, bis ihr [sterbt,
spricht der Herr, Jahve der Heerscharen.

Der Ausspruch zerfällt, wie mir scheint, inhaltlich in vier Strophen: 1. V. 1—4 Gegenwärtiger Jubel des Volkes, Klage des Propheten über zukünftige Bedrängnis. 2. V. 5—8a Verkündigung feindlicher Aktionen wider Jerusalem. 3. V. 8b—11 Gottvergessenes Verhalten in Jerusalem. 4. V. 12—14 Bußruf des Herrn, frevelhafter Leichtsinn des Volkes. — Der Rhythmus wechselt mit V. 6,

wo nach den ungleichhebigen Zeilen des Fünfhebers gleichhebige Distichen (Tristichen) eintreten. Vgl. zur metrischen Struktur Löhr in ZatW XXXVII 63 ff.

1 מַשָּׂא vgl. 13, 1. גֵּיא חָזָיוֹן: Tal von Schauung, Schautal, Offenbarungstal. Der Ausdruck ist aus V. 5 genommen; dort bezeichnet er wahrscheinlich einen Teil von Jerusalem; hier dient er entweder als pars pro toto oder als Stichwort zur Unterscheidung dieses von andern Aussprüchen (vgl. 21, 1; 30, 6). Der Prophet hat vor sich das fröhliche Jerusalem, wie es auf den Dächern dem Abzug des assyrischen Zernierungsheeres zuschaut. Er fragt, augenscheinlich mit Befremdung und Erstaunen: Was hast du doch, daß du gestiegen bist, du ganz auf die Dächer? כֻּלָּךְ, statt כָּךְ, ist wegen Übereinstimmung mit לָךְ gewählt. 2 Er nennt die Stadt voll von Getümmel (תְּשָׁאָה), lärmende (part. fem. von הָמָה), fröhliche (עַלִּיזָה fem.). Dreimal hebt er den fröhlichen Lärm hervor, weil er ihm so ganz fremd ist. Ist denn der Prophet ein Fremdling in Israel, daß er nicht weiß, was um Jerusalem vor sich geht? Warum teilt er nicht die jubelnde Stimmung des Volkes? Vers b gibt uns darüber Aufschluß. Der Prophet hat ein anderes, zukünftiges Jerusalem vor seinem hellsehenden Auge. Das hat keinen Grund, auf seinen Dächern zu jubeln, das könnte sie nur besteigen (vgl. 15, 3; Jer 48, 38), um öffentliche (2 S 16, 22) Trauerklage zu halten: Deine Erschlagenen sind nicht Schwerterschlagene und nicht Kriegsgefallene. In der Stadt wütet Hunger und Pest, daher nicht חַלְלֵי־חָרֶב, sondern חַלְלֵי־רָעָב (Lam 4, 9), nicht מֵתֵי מִלְחָמָה, sondern מֵתֵי דֶבֶר (vgl. Ez 7, 15). Deine Erschlagenen sind nicht im ehrlichen Kampf gefallen, sondern auf der Flucht. 3 Im Felde können Führer und Geführte dem anstürmenden feindlichen Heere nicht widerstehen; die Führer flüchten sich, und die Krieger werden gefangen und gefesselt. נָדְדוּ: die Führer (קָצִין) lassen es nicht zum Kampf kommen, sie flüchten sich weit weg; die Flucht aus der Schlacht wird nicht durch נדד ausgedrückt (Ehrlich). Es empfiehlt sich mit BH 3aβ und 3bβ miteinander zu vertauschen, dann korrespondiert jedesmal die kürzere Halbzeile mit der längeren. Die Krieger, von den Führern verlassen, fallen als Gefangene in die Hände der Feinde. Statt נמצאיך = deine Angetroffenen ist wohl mit LXX (*οἱ ἰσχύοντες*) אמיציך = deine Starken, deine Krieger zu lesen. מִקֶּשֶׁת: es gehört des Metrums wegen zu אָסְרוּ, daher nicht: vor dem Bogen, sondern: ohne Bogen oder Bogenschuß, man braucht keinen Bogenschuß gegen sie abzugeben; unrichtig ist: von dem Bogen, von Bogenschützen oder infolge des Bogens, vgl. בְּקַשְׁתֵּךְ 4 Rg 6, 22. מרחוק: von fern, hier: fernhin. 4 עַל־כֵּן: darum d. i. wegen der Flucht und Niederlage des Volkes will ich mich

ganz dem Schmerz hingeben. שְׁעָה מִן: von einem wegblicken, sich um ihn nicht kümmern. מִנִּי 30, 1; 38, 12 für das gewöhnliche מִמֶּנִּי. אֲמָרֵר pi.: ich will Bitterkeit bekunden durch das Weinen d. i. ich will bitterlich weinen. אוץ hiph. mit ל und inf.: darauf drängen zu. בַּת עַמִּי: die Bewohnerschaft wird als weibliches Wesen, als Tochter, blühendes Mädchen gedacht, עַמִּי ist gen. appos. vgl. בת־ציון 1, 8. Der Prophet will nicht versuchte Tröstung abweisen (Kittel), auch nicht die Aufmerksamkeit des jubelnden Volkes auf sich ziehen (Duhm), sondern die Größe seines Schmerzes ausdrücken. 5 Des Propheten Klage ist berechtigt, denn Jahve wird einen Gerichtstag halten. „Hier in diesem zeitwortlosen Satz kann kein Zweifel sein, daß ein künftiger Tag gemeint ist, und selbst die V. 6 ff. stehenden Präterita und das ביום ההוא V. 8. 12 entscheiden nicht für die Vergangenheit“ (Kittel). Der Tag Jahves wird durch drei zusammenklingende Substantive sehr anschaulich als ein Tag allgemeiner Verwirrung geschildert. בְּגֵי חִזָּיוֹן gehört trotz Athnach zum folgenden; Tal kann nicht Name für ganz Jerusalem sein, da es auf Bergen liegt. Vielleicht ist der im Tal (Tyropoeon) liegende Stadtteil gemeint, in dem Jes. seine Wohnung hatte und seine Offenbarungen schaute. מְקַרְקַר ist part. pilp. von קור und ebenso wie קֹרֵא 21, 11 zu erklären, daher: man untergräbt. קִיר ist die Stadtmauer (Nm 35, 4), die der Feind stürzen will, aber שׁוּעַ, entweder monophthongisiert aus שְׁוַע (E. König) oder שׁוּעַ zu lesen, bezeichnet das Hilfsgeschrei der bedrängten Talbewohner, das gegen den Berg hallt, auf dem die Oberstadt liegt. 6 Die Vers 6. 7 holen nach, woher die feindlichen Sturmtruppen stammen. Wenn Elam und Ḳir genannt werden, so sind sie als Bestandteile des assyrischen Heeres aufzufassen. Wie das möglich, ist für uns noch schwer erklärlich, denn die Elamiter standen zur Zeit der assyrischen Könige Tiglat Pileser, Sargon und Sanherib auf seiten der Chaldäerfürsten gegen Assur (KAT³ 52. 64. 72 f.). Elamitische Söldner aus den Grenzbezirken können immerhin leichter im assyrischen Heer gedient haben. Ḳir muß eine Landschaft sein, die im Bereiche des assyrischen Reiches lag (4 K 16, 9; Am 1, 5). Šanda (II 199 f.) will sie, da Ḳir neben Elam erscheint, lieber nach Südbabylonien verlegen als in die spätere Landschaft Cyrrhestica zwischen Orontes und Euphrat, weil man in Am 9, 7 einen fern gelegenen Ursprungsort der Aramäer erwartet. בְּרֶכֶב: ב kann nur „Begleitung“ ausdrücken, also: mit samt dazu, aber hart ist die Verbindung; wenn אָדָם ursprünglich ist und folgendes ו ausgefallen ist (BH), müßte man übersetzen: samt bemannten Wagen und Reitern; andere, die אָדָם beanstanden, halten den ganzen Versteil für Glosse oder wollen lesen וְרֹכֵב אֲרָם עַל פָּרָשִׁים = und es besteigt

Aram die Pferde, aber וְרָכֵב paßt nicht zu den Perfekta. עָרָה pi. = entblößen, auf dem Schild lag eine Decke, die man vor dem Kampf entfernte. 7 ויהי setzt die Perfekta נָשָׂא, עָרָה fort, geht aber ebensowenig wie diese auf die Vergangenheit (vgl. 9, 5). מִבְחַר: das Auserlesene, Beste deiner Täler d. i. deine besten oder deine herrlichen Täler (vgl. 37, 24); wie Tor lehrt, sind es die Täler in der Nähe Jerusalems. הַשַּׁעֲרָה ist der Lokativ in Pausa mit Artikel. Den inf. absol. שׁת können wir durch: Stellung nehmen nachahmen; שִׁית intensitiv = sich stellen. 8 וַיָּגֶל setzt ויהי V. 7 fort und gehört derselben Zeit an wie dieses; 3 pers. masc. = man. גלה pi. = aufdecken, in Verbindung mit Decke: wegnehmen. מָסָךְ יהודה muß doch wohl im Kontext etwas an oder um Jerusalem sein, also etwa die Juda schützenden Befestigungswerke Jerusalems. מסך kann nicht die Decke sein, die Juda blind macht gegen alle Gefahr, denn diese Decke bliebe trotz der klugen Maßregeln gegen die äußerste Gefahr, die es endlich erkennt, da es blind bleibt gegen Jahve, der es bewirkt und von lange her bereitet hat. An eine Beschimpfung der Jungfrau Juda ist wohl nicht gedacht, weil מָסָךְ nicht Kleid bedeutet. Der Prophet zielt mit den Präterita in V. 6. 7. 8a auf die Zukunft, aber mit einem Blick auf die Gegenwart und Vergangenheit. Dasselbe gilt von den folgenden Präterita. Hier hat er wahrscheinlich das Verhalten der Bewohner Jerusalems bei der Zernierung durch Sanherib im Auge. וַתַּבֵּט: und du blickst an jenem Tage der Zukunft, wie du vor kurzem getan hast. Das Waldhaus (3 K 7, 2; 10, 17) war nach Šanda I 163 ff. eine Art Prunksaal für Festlichkeiten und besonders feierliche Empfänge; als Rüstkammern für die Aufbewahrung des נֶשֶׁק dienten Anbauten an der nördlichen undurchbrochenen Wand. 9 Die bevorstehende Belagerung treibt sie an, nach den Rissen in der Mauer zu sehen. Die Davidstadt (2 Sm 5, 7. 9) liegt auf dem Südost-Hügel (Šanda I 35 ff.). Der untere Teich ist nach Šanda II 311 f. (vgl. S. 251) identisch mit dem alten Teich (V. 11), und dieser ist der Ausfluß des ältern teilweise unterirdischen Kanals, der das Wasser von der Marienquelle in den jetzigen untern Siloateich (birket el ḥamra) führte. Dieser Teich hat eine so tiefe Lage, daß für einen untern Teich d. i. für eine noch tiefere Lage innerhalb des Stadtrayons keine Möglichkeit besteht. 10 Sie zählen die Häuser Jerusalems, um festzustellen, welche als Unterkunft für Volk und Truppen notwendig und welche entbehrlich sind. Die entbehrlichen werden abgerissen, um Material für die Ausbesserung und Wiederherstellung der Mauern zu gewinnen. וַתִּתְּצוּ: von נָתַץ, das ausgefallene Dagesch ist durch Raphe angezeigt. 11 V. 11 „handelt von den Ereignissen um 701. Damals war der Felsentunnel noch nicht gegraben, auch

der Teich an seinem Ausfluß (der jetzige obere Siloateich) noch nicht hergestellt, sonst hätte Jesaias bei Gelegenheit jenes Spruches auch von diesen beiden Arbeiten etwas erwähnt. Die Anlage des Tunnels und Teiches fällt deshalb in die Zeit nach 701." „Weil der Teich ‚alt' heißt, ist er wahrscheinlich identisch mit demjenigen, in den der ältere Kanal von der Marienquelle mündete. Er hatte einen Abfluß in die Königsgärten. Hiskia ließ unterhalb desselben ein kleineres Bassin (מִקְוֶה) herstellen, in welches sein überschüssiges Wasser sich ergießen konnte, wenn man bei Wassermangel oder in Kriegszeiten die Rinnen zu den Königsgärten verstopfte." Aber warum nennt Jes. diesen Teich 701 den alten Teich, wenn der jüngere noch nicht vorhanden war? Durch die Angabe „zwischen den beiden Mauern" wird der Teich in die Südostecke Jerusalems verlegt, während der obere Teich (36, 2) wahrscheinlich identisch ist mit dem jetzigen Hiskiateich, der trotz seines Namens wegen 7, 3 schon unter Achaz existierte (Šanda II 253). — Man denkt an die Befestigung der Stadt und die Versorgung mit Wasser, man will durch eigene Kraft das Verhängnis abwenden, das Gott von lange her ersonnen und herbeigeführt hat, damit man seine Hand darin erkenne und zu ihm gelenkt werde. עֹשֶׂיהָ ist part. עָשָׂה mit suff. fem., ebenso יֹצְרָהּ. Gott hat es sc. den feindlichen Überfall bewirkt, er hat es gebildet d. h. nach seinem Plan und Ratschluß allmählich herbeigeführt. Der Prophet hat diesen göttlichen Plan geschaut und vorherverkündigt, jetzt sieht er ihn in die Wirklichkeit übergehen. מֵרָחוֹק ist hier temporal, V. 3 dagegen lokal. **12** Der Prophet schildert den zukünftigen Bußruf Gottes und den zukünftigen Leichtsinn Jerusalems, aber so wie er bereits in der Vergangenheit hervorgetreten ist. ביום ההוא geht hier wie V. 8 auf den Tag von V. 5. Gott ruft zu Weinen usw. nicht durch Worte, sondern durch die drohenden Ereignisse. Weinen und Klagen (Jo 2, 12), Glatze und grobes Gewand (3, 24; 15, 2. 3) sind Zeichen der Trauer und Buße (Jon 3, 5 ff.). Der inf. חָגֹר paßt wenig zu den vorhergehenden Substantiven, Ehrlich will חֲגוֹר als Subst. fassen. **13** Das Volk hörte nicht auf den Ruf Gottes, sondern gibt sich ausgelassener Freude hin. Es will sich betäuben, die aufsteigende Angst im Essen und Trinken ersticken und im Sinnengenuß leben bis zum Tode. Neben den zwei Substantiven im Anfang stehen noch sechs absolute Infinitive (vgl. 5, 5; 21, 5). שָׁתוֹת für שָׁתֹה oder שְׁתוֹ. Den frivolen Grundsatz der Sinnenmenschen zitiert der hl. Paulus 1 Kor 15, 32. **14** Dieser unübertreffliche Leichtsinn wird nur durch den Tod gesühnt werden. Das leichtsinnige Wort der Frevler wendet der Prophet zur furchtbaren Drohung (vgl. אִם). Der Sinn kann also nicht sein: Diese

Missetat wird bis an euer Ende auf euch lasten, sondern: sie wird eueren Tod herbeiführen. וְגֹאֲלָה: ו mit perf. darf nicht übersehen werden; es kann darin nur Wiederholung (wieder und wieder) ausgedrückt sein.

Knabenbauer sucht in dem Abschnitt die Schilderung der noch in der Zukunft liegenden Eroberung Jerusalems durch Nabuchodonosor. Der Seher schaut in der Zukunft die sonst von Freudenklängen rauschende Stadt mit Jammer- und Wehegeschrei über das herrschende Elend erfüllt (V. 1—3), worüber er tief ergriffen wird (V. 4), da die von Gott verhängte und von den Feinden ins Werk gesetzte Verwüstung groß ist (V. 5—8a). So weit ist es aber gekommen, wie die zu den vorbereitenden Ursachen rückschreitende Schilderung darlegt, wegen der gottentfremdeten Gesinnung, die konkret und drastisch geschildert wird (V. 8b—14). In V. 8bff. hat der Prophet früher getroffene Verteidigungsmaßregeln im Auge, auf die er die Bewohner Jerusalems beispielshalber hinweist.

Duhm teilt den Abschnitt in zwei Stücke. V. 1—7 ist Weissagung. Inmitten der (über irgendein angenehmes Ereignis in der ersten Zeit Sanheribs) fröhlich erregten Volksmenge Jerusalems bricht der Prophet in Wehklage aus über die (zukünftige) schimpfliche Flucht und Verachtung des jüdischen Heeres und kündigt den Schreckenstag an, wo die wilden Hilfsvölker Assurs (unter Sanherib) die Stadt stürmen werden. V. 8—14 ist eine Strafpredigt über Gegenwärtiges aus etwas späterer Zeit, als man schon auf eine Belagerung mit vielleicht schlimmem Ausgang gefaßt war. Die Judäer schauen auf ihre Festungswerke statt auf Jahve, leben lustig statt zu trauern, dafür droht Jahve mit dem Tode. Duhm hat also die Einheit des Abschnittes aufgegeben. Er scheidet V. 9b—11a und „an jenem Tage“ V. 8. 12 aus, ersteres, weil selbst in einem geschichtlichen Rückblick solche Details nicht erwartet werden, letzteres, weil es auf die Zukunft geht, während doch Weissagung nicht vorliegen kann. Der Grund für die erste Ausscheidung gibt keine Sicherheit; „an jenem Tage“ geht wirklich auf die Zukunft. V. 1 entbehrt bei Duhm des geschichtlich bezeugten Anlasses. Der Übergang vom Zukünftigen zum Gegenwärtigen V. 8 ist durch nichts angezeigt.

Nach Kittel erzeugt der Abzug Sanheribs aus Palästina einen tollen Freudentaumel (V. 1. 2a). Der Prophet freilich sieht in ihm keinen Grund zum Jubel, für ihn ist das Unglück nur aufgeschoben: der Feind kommt schlimmer als diesmal einst wieder (V. 2b—7). Warum das? Weil Jerusalem schon diesmal in den Tagen der Gefahr und Not nur Leichtsinn statt Bußernstes zeigte (V. 8—13). So kommt das Gericht (V. 14) und deshalb ist kein Anlaß zur

Freude (V. 1. 2a). Die Schwierigkeit liegt auch hier in dem Übergang vom Zukünftigen (V. 7) zum Vergangenen (V. 8). Kittel meint, vielleicht sei ein Satzglied ausgefallen, das den Übergang deutlicher anzeigte.

Orelli denkt an die Zeit zwischen V. 13 und 14 in 4 Rg 18 oder an die Zeit um 4 Rg 18, 17. Die Assyrer sind ins Land eingefallen und durchschweifen das Land bis gegen Jerusalem hin. Die Bewohner der Hauptstadt steigen auf die Dächer und ergötzen sich an den Schauspielen des Krieges, die sich vor den Toren vollziehen (V. 1. 2a). Dem steht die schimpfliche Demütigung gegenüber, daß die im Felde stehenden Truppen ohne ernstliche Gegenwehr geflohen sind (V. 2. 3). Der Feind ist bis Jerusalem gekommen (V. 5—8). Hier hat man alle erdenklichen Vorsichtsmaßregeln getroffen, um eine Belagerung mit Erfolg bestehen zu können (V. 9—11). Nur zu Gott ist man nicht zurückgekehrt, vielmehr hält man fröhliche Gelage (V. 13). Dieser Leichtsinn wird bestraft werden (V. 14). Nach Orelli handelt es sich also um Gegenwärtiges und Vergangenes, nicht aber um Zukünftiges. Da weiß man nicht, wie 22, 1—14 zwischen die Weissagungen geraten ist. Bedenklich ist die Auffassung auch deshalb, weil die Freude (V. 1. 2a) gegenüber V. 2b ff. nicht begreiflich ist (vgl. Duhm).

Schlögl sieht in V. 1—4 eine Weissagung über den Untergang der hl. Stadt 587, veranlaßt durch den Jubel der Stadt über den Abzug der Heeresabteilung Sanheribs 701. V. 5—11 ist Erklärung des voraufgehenden Gesichtes, die wohl nachträglich eingefügt ist. Der spätere Erklärer bezieht das Gesicht irrtümlich auf die Belagerung Sanheribs (vgl. 9a mit 2 Chr 32, 2 ff.), auf die es doch durchaus nicht paßt. V. 14 ist späterer Einschub.

22, 1—14 halte ich mit Knabenbauer für eine einheitliche Weissagung, nehme aber nicht an, daß der Prophet in V. 1. 2a das zukünftige Jerusalem, das auf den Dächern Trauerklage hält, anredet. Trauerklagen auf den Dächern begegnen uns auch sonst (15, 3; Jer 48, 38), aber die zukünftige Weheklage Jerusalems scheint mir mit dem bis zum Ende währenden Leichtsinn nicht im Einklang zu stehen; auch scheint die gegenwärtige Klage des Propheten (V. 4), bei der er allein steht, im gegenwärtigen Jubel des Volkes einen Gegensatz zu fordern. V. 5 ist mit Sicherheit als Weissagung zu erkennen. Die Verse 6—8a beschreiben die feindlichen Aktionen und die Verse 8b—13 die Aktionen in Jerusalem. Die Weissagung ist gesprochen im Jahre 701. Sanherib hatte sein Lager in Lachis aufgeschlagen und war im Begriff, seine Streifscharen wider Judäa zu senden. Hiskia bot seine Unterwerfung an. Der ihm aufgelegte Tribut wurde bezahlt. Aber die Boten

brachten bei der Rückkehr die Nachricht, daß Sanherib nicht befriedigt sei. Assyrische Horden fielen bald darauf in Juda ein. 46 feste Städte wurden erobert und 200 150 Menschen weggeschleppt. Gleichzeitig sandte Sanherib den Rabsake mit einer starken Heeresabteilung wider Jerusalem. Die Situation in der Hauptstadt während dieser Zeit deuten V. 5—13 an. Rabsake forderte die Übergabe der Stadt. Bevor Hiskia Antwort gab, wandte er sich an Isaias, der ihm riet, das Ansinnen abzulehnen, weil Sanherib infolge einer Kunde, die er erhalten, abziehen werde. Als Rabsake die ablehnende Antwort gehört, kehrte er zurück, auch das Heer wurde zurückgezogen, nachdem ein zweiter schriftlicher Versuch Sanheribs, Jerusalem in seine Hand zu bekommen, mißlungen war. Der Abzug löste in Jerusalem großen Jubel aus. Dem Propheten war er Anlaß zu einer Weissagung, in welcher er Zukünftiges im Spiegel der Gegenwart und Vergangenheit schildert. Die jubelnde Stadt ist auf die Dächer gestiegen, um dem Abzug des Heeres zuzuschauen. Der Prophet wundert sich über das fröhliche Treiben, er hat in diesem Augenblicke ein Gesicht, das ihm das Bild einer furchtbaren Niederlage des Volkes entrollt. Die Erschlagenen sind nicht im ehrlichen Kampf gefallen, die Heerführer sind geflohen, das Kriegsvolk gefangen genommen. Die nähere Erklärung des Gesichtes (V. 2. 3) gibt der Prophet in V. 5—8a: ein feindliches Heer hat Juda verwüstet und Jerusalem belagert. Gedanken und Ausdrücke sind, wie es scheint, von dem Feldzug Sanheribs 701 beeinflußt. Das gilt in verstärktem Maße von V. 8b—13. Was die Judäer 701 für ihre Sicherheit, aber ohne Jahve getan haben, wird sich an jenem Tage der Zukunft wiederholen. Die Strafe wird nicht ausbleiben (V. 14). — Die Perfekta und konsekut. Imperfekta können gegen unsere Auffassung nicht geltend gemacht werden. Die Perfekta sind prophetisch zu fassen wie 9, 1 ff., und die konsek. Imperfekta sind ihre Fortsetzung (wie 9, 5b), bezeichnen also die Zukunft. Auch Duhm sieht V. 2b—7 trotz der Tempora als Weissagung an. Von V. 9 ab enthüllt der Prophet nicht künftige Bauprojekte (vgl. Orelli), sondern schildert die Gesinnung, die das künftige Gericht verursacht. Diese Gesinnung ist schon beim Feldzug Sanheribs hervorgetreten und wird deshalb vom Propheten in konkrete Ereignisse eingekleidet. Nicht eine noch gar nicht begangene Sünde des Leichtsinns wird V. 14 als unsühnbare Schuld bezeichnet (vgl. Orelli), sondern der Leichtsinn, der 701 bei der Belagerung scharf hervortrat, in der ausgelassenen Freude beim Abzug der Feinde sich fortsetzte und dann im Volke bleiben wird.

14. Sturz des Hausministers Sebna, Erhebung Eljakims 22, 15—25.

15 So spricht der Herr, Jahve der Heerscharen:
Auf, gehe zu dem Verwalter da,
zu Sebna, dem Hausminister,
16c Der sich ein Grab oben aushaut,
der sich im Felsen eine Kammer bohrt!
16a Was hast du hier, und wen hast du hier,
daß du dir hier ein Grab ausgehauen?
17 Siehe, Jahve wirft dich mit Wucht,
o Mann, und wickelt dich zusammen,
18 Zusammenballt er dich zum Knäuel,
wie einen Ball in ein weites, breites Land.
Dort wirst du sterben, und dort [zerfallen] deine Prunkwagen,
du Schande für das Haus deines Herrn!
19 Und ich stoße dich aus deiner Stelle,
und von deinem Posten reiße ich dich herunter.

20 Und geschehen wird's an jenem Tage,
da berufe ich meinen Knecht Eljakim, des Hilkia Sohn,
21 Und bekleide ihn mit deinem Leibrock
und umgürte ihn mit deiner Schärpe,
Und deine Herrschaft übergebe ich seiner Hand,
und er wird zum Vater für die Bewohner Jerusalems
und für das Haus Juda.
22 Und ich lege den Schlüssel des Hauses David auf seine Schulter,
und öffnen wird er, ohne daß einer schließt,
und schließen, ohne daß einer öffnet.
23 Und ich schlage ihn ein als Nagel an einen festen Ort,
und er wird zum Ehrenstuhl für das Haus seines Vaters.
24 Doch hängt sich an ihn
die ganze Masse seines väterlichen Hauses,
die Haupt- und die Nebentriebe,
All das kleine Geschirr,
sowohl das Beckengeschirr
als auch sämtliches Kruggeschirr,
25 An jenem Tage, ist der Spruch Jahves der Heerscharen,
wird weichen der Nagel, der an festem Ort eingeschlagen war,
Und wird abgeschlagen und fallen, und zerschlagen wird die Last,
die daran hängt, denn Jahve hat geredet.

Der Abschnitt 22, 15—25 besteht aus zwei Strophen. Die erste Strophe (V. 15—19) besteht aus sieben Distichen, denen eine

Einleitung vorangeht. Die Zeilen sind ungleichmäßig; die Zahl der Hebungen wechselt zwischen 2, 3 und 4. Ob die Zeilenteilung der zweiten Strophe (V. 20—25) richtig ist, bleibt zweifelhaft, da die sich darbietenden Versteile an Zahl der Hebungen ungleich sind; Schlögl sucht durch Streichungen Gleichmäßigkeit herzustellen.

Der Prophet verkündet dem Hausminister Sebna, daß er seines Amtes entsetzt, und Eljakim an seine Stelle berufen werde. Wenn der Hausminister Sebna identisch ist mit dem Staatssekretär Sebna, muß 22, 15 ff. zeitlich vor 36, 3 ff. und 22, 1—14 fallen. Die beiden Abschnitte sind in Kap. 22 wohl deshalb aneinander gerückt, weil sie ungefähr in dieselbe Zeit fallen.

15 Der Prophet erhält von Jahve den Auftrag (vgl. 7, 3), eine Botschaft an den Verwalter da auszurichten. בּוֹא אֶל: hingehen zu (vgl. Gn 37, 23). An welchen Ort er gehen soll, um ihn zu treffen, ist nicht gesagt, vermutlich in dessen Haus oder in den königlichen Palast; er trifft ihn aber, wie V. 16 lehrt, an seiner Grabkammer. הַסֹּכֵן: der Verwalter, der Sorgende; vgl. phönizisch סכן = Verwalter und zukinu in Winckler, Amarnabriefe 237, 9, wo zukini kanaanäische Glosse zu rabizi = Beamter. סֹכֵן ist verächtlich und unwillig wie 6, 9. Der Schluß des Verses wird gewöhnlich als Überschrift angesehen, die von ihrem Platz vor V. 15 an diese Stelle gerückt sei. Diese Versetzung wäre aber kaum begreiflich, da jeder die Worte als Überschrift erkennen mußte. עַל entspricht אֶל und ist vielleicht daraus verschrieben; vgl. 36, 12, wo dem אֶל ein עַל in gleicher Bedeutung folgt und עָלָיו Mich 4, 1 statt אֵלָיו Js 2, 2. שְׁבְנָא (4 K 18, 18. 26 שְׁבְנָה) ist vielleicht Abkürzung für שְׁבַנְיָה (wiederhergestellt hat Jahve), das auf einem hebräischen Siegel als שבניו vorkommt (Šanda II 254). אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת: qui praeest domui; Sebna war Hausminister, Palastvorsteher oder Majordomus. Als solcher hatte er große Macht und eine Amtskleidung (vgl. V. 21. 22). Der auf א endende Name wird von manchen als Hinweis auf nichtisraelitische Herkunft angesehen, ebenso die angedrohte Strafart (Vertreibung in die weiten Ebenen am Euphrat und Tigris). Es dürfte wahrscheinlich sein, daß Sebna die Auslieferung an Assur angedroht wurde, weil er ein Feind Assurs und Anhänger ägyptischer Politik war. Sebna 22, 15 ist wahrscheinlich identisch mit Sebna 36, 3. 11. 22; 37, 2. Wenn die angedrohte Vertreibung konditional aufgefaßt wird, konnte er nach seiner Absetzung und Besserung ein anderes Amt erhalten und Staatssekretär werden. Für die Identität spricht: weder in 22, 15 noch 36, 3 usw. wird sein Vater erwähnt; es ist schwer anzunehmen, daß unter Hiskia zwei Sebna königliche Beamten gewesen

sind. 16 Marti setzt 16cd vor 16ab. Notwendig ist die Umsetzung nicht, da auch die heutige Zeilenfolge eine gute Gedankenfolge gibt, aber der Text wird durchsichtiger und lebendiger. Werden die Partizipien unmittelbar mit Sebna verbunden, so ist im Auftrag Jahves ausgesprochen, an welchen Ort der Prophet gehen soll: Begib dich zu Sebna, der sich oben ein Grab im Felsen aushaut. Der Ort wird als hochgelegen (מָרוֹם Akkus. = oben) und felsig bezeichnet. Die Vermutung, daß das Grab unter den Königsgräbern am Südabhange des Südosthügels (sc. des Sion) gelegen habe, ist schon deshalb unrichtig, weil zur Zeit des Hiskia die königliche Begräbnisstätte voll war; Hiskia wurde in der Nähe begraben (2 Chr 32, 33), und Manasses fand sein Begräbnis im Garten des Ussa (4 K 21, 18. 26). Es handelt sich jedenfalls um einen vornehmen Platz, der dem Emporkömmling nicht zukam. חֹצְבִי und חֹקְקִי sind Partizipien mit dem Kasusrest i. Der Prophet führt den Auftrag Jahves aus und begibt sich auf die bezeichnete Höhe. Sebna ist gerade damit beschäftigt, die am Grab ausgeführten Arbeiten zu besichtigen. Der Prophet fährt ihn an: Was hast du hier zu schaffen? Ohne Zweifel hatte Sebna den Begräbnisplatz als Grundbesitz erworben, aber er war nicht sein Erbe, und seine Ahnen lagen da nicht begraben, daher: und wen hast du hier? Das dreimalige לְךָ פֹּה will den großen Gegensatz zwischen Person und Ort hervorheben. 17 Marti will von גֶּבֶר bis צָנִיפָה streichen, um das Hysteron-Proteron: werfen, zusammenballen zu vermeiden; das Recht dazu ist unsicher. גֶּבֶר kann aber nicht Genetiv zu טַלְטֵלָה (Schleuderung) sein; es ist wohl inf. absol. טַלְטֵל zu lesen und ה mit גֶּבֶר (o Mann; ironisch: Held, Großtuer) zu verbinden. עֹטֶךָ ist part. עָטָה mit suff., es folgt inf. abs. עָטֹה; die Bedeutung: packen ist unsicher, sicherer ist: einwickeln; freilich wird dadurch dem יִצְנֹף V. 18 vorgegriffen. 18 צְנִיפָה ist wie דּוּר (Ball) konkret = Knäuel. Das Land, weit (רַחַבַת st. constr. fem.) nach beiden Seiten (יָד: pars pro toto) ist vermutlich Assur, an das der ihm feindliche Sebna ausgeliefert werden soll. Jedenfalls wird ihm Verbannung (durch Hiskia) in ein fremdes Land angedroht. Bei שָׁמָּה (dorthin) wirkt der Begriff des Fortschleuderns noch nach. Nach dem zweiten שָׁמָּה ist aus תָּמוּת ein ähnliches Verbum zu ergänzen, etwa: zerfallen oder allgemein: dorthin kommen deine Prunkwagen. קְלוֹן ist gegensätzlich zu כְּבוֹד: du hältst dir herrliche Wagen, um deine Würde zu zeigen, bist aber eine Schande für den königlichen Hof. Der scharfe Ausdruck bringt wieder auf die Vermutung, daß der Ausländer Sebna nicht bloß anmaßend war und sich in das Amt eines Hausministers vielleicht eingedrängt hatte, sondern auch am Hofe eine vom Pro-

pheten verabscheute Richtung und Politik betrieb. 19 Im ersten Verbum הָדַף tritt Jahve in der ersten Person auf, im zweiten הָרַס dagegen in der dritten wie in V. 17. 18. Die dritte Person könnte verschrieben sein (vgl. BH) wie umgekehrt 10, 12 die erste. Jahve stößt Sebna aus seiner Stelle (מַצָּב) und reißt ihn von seinem Posten (מַעֲמָד) herunter. Ein Übergang von der dritten (V. 17. 18) zur ersten Person (V. 19) wird bei Jahve als Subjekt oft beobachtet, ist also kein Zeichen späteren Ursprungs. Die Absetzung geht zwar der Verbannung voraus, ist aber hier ans Ende gesetzt, um einen Übergang für die Einsetzung des Eljakim zu gewinnen. Das spricht nicht mit Sicherheit für einen Ergänzer. 20 An jenem Tage sc. der Amtsentsetzung des Sebna. Eljakim ist der Hausminister, der 36, 3 die Unterredung mit dem Rabsake des Königs von Assur hatte. Er erhält den Namen: mein Knecht d. i. Knecht Jahves wegen seiner frommen, jahvetreuen Gesinnung, die sich schon bewährt hatte (vgl. 20, 3). 21 Der Minister wird in sein Amt eingeführt durch Anlegung der Amtskleidung. Sie bestand in einem Leibrock, der ohne Zweifel eine besondere Form, Farbe oder Verzierung hatte, und einer Schärpe (אַבְנֵט), die man fest um ihn legte (חָגַר mit doppeltem Akkus.). Mit der Amtskleidung wird ihm die hohe Amtsgewalt übertragen. Die soll er anwenden als Vater für die Bewohner Jerusalems und das Haus Juda. Vater ist hier nicht bloß Titel, der hohen Beamten zukommt (Gn 45, 8; 1 Makk 11, 32), sondern unterscheidendes Merkmal des neuen gegenüber dem alten Minister: er wird ein wahrer Vater sein, der sich des Volkes annimmt (vgl. 9, 5 und Job 29, 16). 22 Schlüssel bedeutet Schlüsselgewalt; diese trug der Minister ebenso auf der Schulter wie der Messias die Herrschaft 9, 5. Er trug also weder einen eigentlichen Schlüssel noch ein in die Amtstracht gezeichnetes Schlüsselsymbol auf der Schulter. Haus Davids darf nicht zu eng gefaßt werden, es umschließt viel mehr als den königlichen Palast als solchen. Der Hausminister hatte nicht bloß die Verwaltung der königlichen Gebäude, Schatzkammern, Zeughäuser, Güter und die Oberleitung des königlichen Haushaltes, sondern auch die im königlichen Palast ausgeübte Regierungsgewalt über das ganze Land. Er öffnet und schließt, er läßt ein und aus, er gebietet und verbietet, ohne daß jemand seine Verordnungen ändern kann, d. h. er schaltet und waltet als höchster Regierungsbeamter am Hofe. Vgl. Mt 16, 29, wo Petrus mit den Schlüsseln (nach Übergang in ein sinnverwandtes Bild) die Binde- und Lösegewalt d. h. die höchste Regierungsgewalt im Himmelreiche erhält (vgl. Apoc 3, 7). 23 יָתֵד ist zunächst ein Zeltpflock, an dem die Stricke des Zeltes befestigt werden; er wird in festem Boden eingeschlagen, damit er haften

bleibt und das Zelt bei Sturm und Regen fest und aufrecht hält. יָתֵד bedeutet im übertragenen Sinne einen Volksobern (Zach 10, 4), der dem Staate Festigkeit gibt. An dieses Bild hat aber der Prophet, wie V. 24 lehrt, nicht gedacht; יָתֵד bedeutet auch Pflock oder Nagel, der fest sitzt, und an dem Geräte aufgehängt werden (Ez 15, 3; vgl. Eccli 14, 24, wo der Zeltpflock in Mauern eingeschlagen wird). Der Prophet will also sagen: ich will dem Eljakim gleich einem fest in der Wand sitzenden Nagel eine dauernde Stellung verleihen. Und er wird zu einem Ehrenstuhl für sein Vaterhaus: der Prophet wählt ein anderes Bild; durch Eljakim als ersten und hochgeehrten Hofbeamten bekommt die ganze Familie Ehre und Ansehen; wer Eljakim seinen Verwandten nennt, ist geehrt wie einer, der auf einem Ehrenstuhl Platz nimmt. Die Echtheit von V. 20 (19)—23 wird beanstandet. Daß Jes. einem königlichen Beamten zu Jerusalem mit dem Exil drohen konnte, versteht man; „aber man versteht es nicht, wie er berechtigt gewesen sein sollte, dem König einen neuen Minister einzusetzen". Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß die Propheten Samuel, Ahia von Silo, Elisäus u. a. noch viel tiefer in die königlichen Rechte eingegriffen haben. Übrigens brachten es die Beamtenverhältnisse am Hofe vielleicht von selbst mit sich, daß Eljakim an erster Stelle in Frage kam. **24** Die Verse 24 f. sind als Vorder- und Nachsatz eines Bedingungssatzes zu fassen, auch wenn sie später angefügt sind. Sie enthalten eine bedingte Drohung gegen Eljakim. וְתָלוּ vergleicht E. König (N. K. Z. 1902, 624 f.) mit ועשה Jer 22, 15. תָּלָה ist transitiv, daher: doch hängt man an ihn die ganze Masse; intransitive Bedeutung (doch hängt sich an ihn) wird für diese Stelle vermutet. כָּבוֹד nicht Ehre wie V. 23, sondern Menge, Masse, Wucht. Die Haupt- und Nebentriebe (צְפִיעָה) bezeichnen die Glieder einer weitverzweigten Familie. Das Bild vom Nagel, das der Prophet in den beiden letzten Ausdrücken verlassen, nimmt er wieder auf, indem er die Angehörigen Eljakims Geschirr nennt. הַקָּטָן: durch die Anlehnung eines Substantivs an ein substantiviertes Adjektiv wird die betreffende Eigenschaft hervorgehoben: all das kleine Geschirr (vgl. Ges.[26] § 133 h). עַד, durch kombinierendes ו mit מִן verbunden, dient zum Ausdruck von sowohl als auch. אֲגַן bezeichnet schalen- oder beckenartiges und נֵבֶל krugartiges Geschirr. Der Prophet will hervorheben, wie auch die entferntesten und kleinsten d. i. der niedern Volksklasse angehörenden Familienglieder durch den Minister hochkommen wollen. Die Worte haben ohne Zweifel sarkastische Färbung, aber der Spott geht wohl entweder allgemein auf den unter den Hofbeamten nicht seltenen Nepotismus oder speziell auf die Familie Sebnas, der Neffen- und Vetternbegünsti-

gung liebte. Für Sebna lag also wenig Trost darin (vgl. Marti 174). 25 ביום ההוא (vgl. או Jer 22, 15) leitet den Nachsatz ein. Der Vers soll auf Sebna gehen: an jenem Tage, an welchem Eljakim berufen wird (V. 20—24), wird Sebna gestürzt (V. 25). Dagegen spricht: Der Vers 25 ist der Ausdrücke wegen zu eng mit V. 23 f. verbunden, so daß er auf Eljakim gehen muß. Ein nochmaliger Ausspruch Gottes über Sebna wird nach dem von V. 15—19 nicht erwartet. Dies wird zugestanden, aber behauptet, V. 24. 25 seien später hinzugefügt, weil sie zu der vorhergehenden Verheißung in keiner Weise paßten. Dagegen spricht: Der Zusatz ist nicht wie 16, 13 f. kenntlich gemacht. Auch der Ergänzer, der V. 24 f. dem Jes. in den Mund legt, konnte den Propheten nicht „so verschiedenartige Dinge" im gleichen Augenblicke von demselben Mann aussagen lassen. Und endlich woher sollte der nachexilische Ergänzer seine Ausführungen über Eljakim geschöpft haben? Jes. selbst hat also vor dem Sturz des Sebna die ehrenvollen Worte (V. 20—23) über Eljakim gesprochen, ihnen aber zur Warnung eine bedingte Drohung hinzugefügt. Vgl. E. König, Sebna und Eliakim, in: NKZ XIII 621—631.

15. Der Ratschluß Jahves über Tyrus 23, 1—18.

1 Ausspruch über Tyrus.
Heulet, ihr Tarsisschiffe,
denn verwüstet ward der Landungsplatz.
Aus dem Lande der Kittäer ist ihnen die Kunde gekommen.
2 Verstummt, ihr Bewohner des Küstenlandes,
das von Sidons Kaufleuten (, den Meerbefahrenden,) belebt war,
3 Das auf dem großen Wasser (an der Aussaat des Šiḥor) () seine
die dann zum Erwerb der Völker wurde. [Ernte hatte,
4 Erbleiche, Sidon, denn das Meer spricht ():
du hast nicht in Wehen gelegen noch geboren,
du hast nicht Jünglinge großgezogen,
noch Jungfrauen emporgebracht.
5 Wenn die Kunde zu den Ägyptern kommt,
so beben sie bei der Kunde über Tyrus.

6 Wandert nach Tarsis hinüber,
heulet, ihr Küstenbewohner!
7 Ist das eure fröhliche Stadt,
deren Ursprung in der Urzeit liegt,
Die ihre Füße trugen,
um sich in der Ferne anzusiedeln?

8 Wer hat solches verhängt
über Tyrus, das Kronen tragen ließ,
dessen Kaufleute Fürsten waren,
dessen Händler die Vornehmsten der Erde?
9 Jahve der Heere hat es verhängt,
um den Stolz jeglicher Pracht zu schänden,
zu entehren alle Vornehmsten der Erde.
10 Zieht hinüber in das Land ( ) von Tarsis [?],
es gibt keinen Hafen mehr.

11 Er hat seine Hand über das Meer ausgestreckt,
hat Königreiche erschüttert.
Jahve hat wider Kanaan Befehl gegeben,
seine Festungen zu zerstören.
12 Und er sprach: Nicht mehr sollst du fürder fröhlich sein,
du geschändete Jungfrau Tochter Sidon!
Auf, zu den Kittäern zieh hinüber,
auch dort wird für dich keine Ruhe sein.
13 Siehe, das Land der Chaldäer,
(dies ist das Volk, nicht war es Assur)
er hat es für Wüstentiere hergerichtet,
(man errichtete seine Türme,
zerstörte seine Paläste,)
hat es zum Schutthaufen gemacht.
14 Heulet, ihr Tarsisschiffe,
denn verwüstet ward eure Feste!

15 Und es wird geschehen an jenem Tage: Tyrus wird siebzig Jahre [ununterbrochen], als wär's nur eines Königs Regierung, vergessen sein. Nach Verlauf von siebzig Jahren wird es Tyrus ergehen, wie es im Lied von der Buhle heißt:

16 Nimm die Zither,
durchziehe die Stadt,
vergessene Buhle!
Spiele schön,
singe oft,
damit man deiner gedenke!

17 Nach Verlauf von siebzig Jahren nämlich wird Jahve Tyrus heimsuchen, und es wird wieder zu seinem Buhlerlohn kommen und buhlen mit allen Königreichen der Welt auf der Erde. 18 Aber sein Gewinn und sein Buhlerlohn wird eine heilige Gabe an Jahve werden, er wird nicht angesammelt und aufgespeichert werden, sondern denen, die vor Jahves Angesicht wohnen, wird sein Gewinn zufallen zum Sattessen und zur stattlichen Kleidung.

Duhm konstatiert drei Strophen mit je sieben gleichhebigen Versen (Pentametern). Ihm folgt Schlögl, der nur unbedeutende Abweichungen hat. Ich bin nicht gefolgt, weil die Textänderungen zu unsicher, und nicht alle Verse gleichhebig sind (vgl. 7cd mit 7ab und 9ab mit 9cd). In V. 9 und 13 scheinen Tristichen vorzuliegen. V. 12 hat vielleicht zwei Distichen. In V. 9 können zwei Distichen enthalten sein, aber dann hat 9c zwei, 9a drei Hebungen.

Die Überschrift nennt als den Hauptgegenstand des Ausspruches die Stadt Tyrus, um deren Zerstörung es sich handelt. Die Stadt lag auf einer Insel, die ungefähr 600 m von der Küste entfernt war. Auf dem Festlande, Tyrus gegenüber, lag ebenfalls eine Stadt, die in den Keilinschriften Ušu heißt. Inselstadt und Küste verband Alexander der Große durch einen Damm, der geblieben ist und sich zu einer Landenge verbreitert hat. Das Orakel nicht auf Tyrus, sondern auf die Zerstörung der Stadt Sidon (durch Artaxerxes Ochus 348) zu deuten, ist ein Versuch, der von Duhm gemacht, aber mißlungen ist. Nur wenn Tyrus in V. 1—14 bleibt, ist im Gedicht eine angemessene Disposition zu finden (vgl. Condamin 162).

Der Anlaß zu dieser Weissagung (V. 1—14) war der Zug Sanheribs gegen Tyrus. Der Prophet weissagt den Untergang der Stadt; eine Flucht nach Cypern ist unnütz, denn auch dieses Land wird erobert und verwüstet. Der Feldzug verlief geschichtlich so, daß Sanherib wohl Sidon, Festlandtyrus und einige Küstenstädte eroberte, aber Inseltyrus nicht einnehmen konnte; Eluläus, der König von Tyrus-Sidon, floh nach Cypern und starb daselbst 701. Die Weissagung ist also durch den Feldzug Sanheribs nur zum Teil erfüllt worden.

Die erste Strophe V. 1—5 beschreibt die Verwirrung, welche die Kunde vom Falle Tyrus' hervorruft: die Tharsisschiffe, die von Kition nach Tyrus heimfahren wollen, heulen; die Bewohner des Küstenlandes verstummen, weil es mit Tyrus' Handel zu Ende ist; Sidon (Phönizien) erbleicht, weil die Kinder des Meeres, die Bewohner von Tyrus, dahin sind; Ägypten hört mit Beben die Kunde.

1 הֵילִילוּ ist masc., weil das fem. אֳנִיּוֹת dem Sinne nach mask. ist. תַּרְשִׁישׁ ist nicht Karthago (LXX), sondern das griechische Tartessos im südwestlichen Spanien, wo die Phönizier eine Kolonie gegründet hatten. Die Schiffe, d. i. die Seeleute, sollen heulen, weil die frohe Hoffnung, nach langer Fahrt in die Heimat zurückzukehren, vernichtet ist: „Denn eine Verwüstung ist angerichtet worden, daß es kein Haus, kein Unterkommen mehr gibt“ (Guthe). Hier ist שָׁדַד unpersönlich und מִן beidemal privativ gefaßt. Statt מִבּוֹא aus

V. 14 מָעוֹזֵכֶן zu lesen gibt einen guten Sinn (denn verwüstet ist euer Zufluchtsort = Hafen oder Feste), ist aber zu wenig begründet. Marti, Duhm folgend, zieht מִבּוֹא zum folgenden und übersetzt: auf der Heimfahrt vom Kittäerlande ist es ihnen kundgeworden; er gibt aber zu, daß die Übersetzung von מִבּוֹא nicht ganz zweifellos ist. In der Tat, auf der Heimfahrt müßte בְּבוֹא heißen. Da מִבַּיִת in LXX fehlt, so ist das Wort vielleicht durch Dittographie aus מבוא entstanden, also zu tilgen. מבוא liest Ehrlich מָבוֹא = Landungsplatz (vgl. Ez 27, 3). Diese Lesung ist insofern unbefriedigend, als für den zweiten Vers der Duhmsche Langvers verloren geht, aber sicherer als מבוא = auf der Heimfahrt. Aus dem Kittäerlande: bei der Heimfahrt aus Tartessos vernehmen sie die Nachricht in der Hafenstadt Kition, wo sie angelegt haben. כִּתִּים sind die Bewohner der Stadt Kition und ihres Gebietes auf der Insel Cypern. In Gn 10, 4 werden die Kittim mit Javan in Verbindung gebracht, hier erscheint die Stadt als eine phönizische Kolonie, 2 דֳּמוּ ist imperat. von דָּמַם: das Entsetzen macht stumm. Wenn die Aufforderung zu verstummen sich stößt mit der Aufforderung V. 6 zu heulen, müßte דָּמוּ (verstummt sind) gelesen werden; Duhm liest נִרְמוּ (vernichtet sind). אִי ist wie 20, 6 Küstenland. Angeredet sind also die das Küstenland bewohnenden Phönizier, die Kaufleute Sidons, die Meerbefahrenden. An אִי, das hier fem. ist wie das suff. fem. in מלאוך lehrt, schließt sich ein Relativsatz ohne אֲשֶׁר, dessen Prädikat מלאו im Plur. steht, weil סֹחֵר (Händler) und עֹבֵר kollekt. sind. Angeredet sind die Bewohner der Küste, aber der Prophet denkt an die Küste, weil er am Verbum das suff. sing. gebraucht (vgl. Ges.[26] § 138d). צִידוֹן bezeichnet gewöhnlich die Stadt Sidon, die 40 km nördlich von Tyrus in der Mitte zwischen Tyrus und Beirut lag. In der ältesten Zeit war Sidon die führende Stadt der Phönizier. Später, vielleicht schon zur Zeit Hirams I., des Zeitgenossen Salomons, trat Tyrus an die Spitze und beherrschte Sidon. Nach dem Feldzug Sanheribs 701 sind Tyrus und Sidon unter zwei Fürsten gespalten. Asarhaddon vernichtete 678 die Stadt. Als sie unter den Persern wieder zu Ansehen kam, wurde sie von Artaxerxes Ochus 348 zerstört. An unserer Stelle bezeichnet Sidon das Land Phönizien, denn Sidon hieß das südliche Phönizien etwa bis Beirut (vgl. 3 K 5, 15. 20; 16, 31 und Šanda I 103). עֹבֵר יָם ist wohl Glosse zu סֹחֵר צִידוֹן. 3 Der heutige Text ist zu übersetzen: und auf vielen Wassern war die Aussaat des Šiḥor, die Ernte des Nils sein Ertrag, und er (sc. der Ertrag) wurde zum Handelserwerb der Völker. Da das suff. in תְּבוּאָתָהּ sich auf אִי bezieht wie das in מלאוך — der Übergang von der zweiten zur dritten Person ist nicht auffällig —, so ist

der Sinn: das Küstenland brachte durch Seefahrten das Getreide Ägyptens ein und verhandelte es wieder an die Völker. שִׁיחוֹר, im Bibelatlas von H. Guthe als Nilkanal am pelusinischen Nilarm eingezeichnet (vgl. Jos 13, 3; 1 Chr 13, 5), bezeichnet hier, wie יְאוֹר, wenn es auch Glosse ist, beweist, den Nil (vgl. Jer 2, 18). Die Aussaat des Šiḥor bedeutet die Ernte der Saatfelder am Nil. V. 3a ist parallel zu dem אֲשֶׁר-losen Relativsatz in V. 2 und beschreibt mit diesem die Blüte des Küstenlandes. Das Subjekt zu וַתְּהִי ist תְּבוּאָתָהּ: was Phönizien in Ägypten erhandelt hatte, wurde (סְחַר =) Erwerb, Gewinn der Völker d. i. von ihnen im Handel von den Phöniziern erworben. Duhm will durch vier Textänderungen, die Kittel (BH) billigt, einen ihm brauchbar scheinenden Text herstellen; vielleicht ist זרע שחר Glosse eines Späteren, der erklären wollte, worin תבואתה bestand; קציר יאור ist dann noch später. Fallen diese Wörter, so sagt der Satz, daß das Küstenland auf dem Meere seine Ernte hatte. „Die Voranstellung von וּבְמַיִם רַבִּים führt auf den Gedanken, daß sie, obwohl keine אַדָמָה bauend, doch ihre תבואה hat, nämlich auf dem Meer durch den Seehandel“ (Kittel). Die Erwähnung ägyptischen Getreides beschränkt die Gegenstände des phönizischen Seehandels in einer Weise, die kaum ursprünglich ist (vgl. Ez 27). 4 Der heutige Text wird übersetzt: „Schäme dich, Sidon, denn das Meer, die Meeresfeste, spricht: Ich habe nicht in Wehen gelegen noch geboren, ich habe nicht Jünglinge großgezogen noch Jungfrauen emporgebracht.“ בּוֹשׁ: beschämt werden, sich in seinen Erwartungen getäuscht sehen; Sidon soll ob seiner vernichteten Hoffnung beschämt dastehen oder soll erbleichen. Die Apposition die Meeresfeste soll offenbar das Meer näher bestimmen, d. h. das Meer, genauer die Meeresfeste, spricht. Sidon kann unter Meeresfeste unmöglich gemeint sein. Ist aber Meeresfeste = Tyrus, so soll Sidon beschämt dastehen, weil Tyrus seine Kinder, seine Einwohner verloren hat. Der Satz wäre auffällig, weil die innere Beziehung zwischen Sidon und Tyrus oder der Grund des Erbleichens nicht ausgedrückt wäre. Meeresfeste wird heute allgemein als Glosse bezeichnet, die auch לאמר hervorgebracht hat. Dann soll Sidon beschämt dastehen, weil das Meer kinderlos geworden ist, insofern das Meer die untergegangenen Einwohner Sidons als seine Kinder ansieht. Aber man erkennt nicht recht, warum das Meer so spricht, da Sidon den Untergang selbst erlebt hat. Viel durchsichtiger wird der Vers, wenn wir in den vier Verba חַלְתִּי usw. statt der ersten Person die zweite fem. חַלְתִּי usw. (vgl. Ges.[26] § 44 h) lesen und Sidon = Phönizien setzen. Stehe beschämt und enttäuscht da, Phönizien, denn das Meer, das den Untergang von Tyrus und andern Häfen gesehen

hat und menschenleer geworden ist, spricht zu dir: Du bist eine kinderlose Mutter geworden. Tyrus und seine Bewohner erscheinen hier als die Kinder Sidons oder Phöniziens, ein Bild, das der Wirklichkeit entspricht, da die Tyrier sich stets als Sidonier gefühlt haben (vgl Šanda I 103). Ehrlich will לאמר streichen und מָעוֹז הַיָּם als Vokativ fassen: das Meer redet Phönizien an, aber ein Land dürfte kaum Meeresfeste genannt worden sein. 5 Die Tartessusfahrer erhalten die Kunde von Tyrus' Untergang im Kittäerlande. Das der Häfen und Schiffe beraubte Meer ruft sie Phönizien zu. Auch zu den Ägyptern dringt die furchtbare Kunde. Ägypten bebt, aber kaum deshalb, weil der Handelsverkehr mit Tyrus ein gewaltsames Ende gefunden hat, sondern deshalb, weil, nachdem Tyrus, das Bollwerk gegen den nordischen Feind, gefallen, das von Assur drohende Verderben näher gekommen, und Ägyptens Sicherheit dahin ist. Statt כַּאֲשֶׁר־שָׁמַע ist כַּאֲשֶׁר יִשְׁמַע zu lesen. Die Integrität des Verses ist zweifelhaft. 6 Die zweite Strophe (V. 6—10) schildert, welch frohe, alte, unternehmende und reiche Stadt in Tyrus dahingesunken ist. Jahve wollte den Stolz und die Pracht der Vornehmen vernichten. Es bleibt nichts übrig als nach Tarsis zu wandern. In V. 6 werden die Küstenbewohner, deren Hauptstadt Tyrus zerstört ist, aufgefordert, nach Tarsis hinüber zu wandern und beim Abschied von der Heimat in Wehklagen auszubrechen. דמו V. 2 und הֵילִילוּ V. 6 stehen nicht im Gegensatz zueinander. Der Prophet spricht nicht von der Flucht vor dem anrückenden Feinde (vgl. Diodor 17, 583 und Curtius 4, 3, die erzählen, daß die Tyrier bei der Belagerung Alexanders ihre Weiber, Kinder und alten Leute nach Karthago gebracht), sondern von der Auswanderung nach vollzogener Verwüstung, wie V. 7 zeigt. 7 הֲזֹאת: ist das da; er zeigt gleichsam mit dem Finger auf die Trümmerstätte von Tyrus, die öde und traurig daliegt, wo vorher eine fröhliche Stadt stand. Eure Fröhliche: da עַלִּיזָה kein Suff. erhalten kann, ist es durch לָכֶם determiniert. Die Fröhlichkeit der Stadt beschreibt Ez 26, 13. Dem עַלִּיזָה sind zwei Relativsätze (ohne אֲשֶׁר) angeschlossen, in denen Tyrus als uralte und auf überseeische Ausdehnung bedachte Stadt bezeichnet wird. Sein Anfang oder Ursprung (קַדְמָה) ist von den Tagen der Vorzeit her. Der Ursprung von Tyrus wird auch von den spätern griechischen Schriftstellern in die älteste Zeit verlegt (vgl. Herodot II 44; Joseph. Antiq. VIII, 3, 1; Justin XVIII, 3, 5). Ihre Füße trugen (das Imperf. von יבל hiph. zum Ausdruck der Dauer) Tyrus d. i. seine Kaufleute an die fernen am Mittelländischen Meer gelegenen Küsten zu kürzerem oder längerem Aufenthalt (גור), um die Bodenschätze dieser Länder zu heben und in den Weltverkehr zu bringen. 8 יָעַץ: beschließen

trifft den Umfang des יָעַץ nicht, da die Ausführung des Ratschlusses vorausgesetzt ist, deshalb: verhängen, worin Ratschluß und Ausführung liegt. זאת ist mit einem Blick auf die Trümmerstätte verbunden. Die im folgenden an Tyrus hervorgehobenen Eigenschaften sind zwar mit der Frage verbunden, bereiten aber die Antwort V. 9 vor. Sie betonen das, was Tyrus zu Stolz und Übermut treiben und Jahves Mißfallen erregen mußte. Tyrus heißt מַעֲטִירָה; das wird erklärt als Kronenspenderin, weil in den Kolonien von Tyrus abhängige Könige eingesetzt worden seien (vgl. Herod. 1, 136; 4, 152; Strabo XVI, 2, 14). Die Erklärung ist kaum richtig, da sie zu V. b nicht paßt. Krone ist nicht bloß Königskrone, sondern auch bildlich = Ehre (Job 19, 9 u. a.); part. hiph. sagt also: Tyrus läßt seine Kaufleute und Händler Kronen tragen, d. i. läßt sie zu höchster Ehre kommen. Vielleicht ist part. pual מְעֻטָּרָה zu lesen d. h. gekrönte: Tyrus ist gekrönt, weil die Stadt und ihre Kaufleute in der ganzen Welt geehrt sind. Die Kaufleute von Tyrus sind lauter Fürsten an Macht und Ansehen; ihre Händler gehören wegen ihres Reichtums zu den Geehrtesten, Vornehmsten der Erde. E. König setzt das in כְּנַעֲנֶיהָ steckende Nomen = כְּנַעַן = Niederlagenbesitzer, unterschieden von סֹחֵר, nicht aber = כְּנַעֲנִי = Händler. נִכְבְּדֵי, part. niph. mit Selbstverdoppelung des ד, wird durch den Genitiv superlativisch. 9 Die Antwort auf die Frage V. 8 gibt Jahve als den Urheber des Verhängnisses an. Das suff. in יעצה ist = זאת; die folgenden Infinitive enthalten den Zweck, den Jahve verfolgte. Er hat's verhängt, um alle prächtigen Schaustücke in Tyrus, auf die man so stolz ist, zu schänden. Der Ausdruck ist allgemein, die Heiligtümer, insbesondere der Tempel des Melkart, dessen Kult Achab in Samaria einführte, sind eingeschlossen. לְהַקֵּל inf. hiph. von קלל = verächtlich machen, entehren. 10 Der heutige Text wird übersetzt: Überströme dein Land gleich dem Nil, du Volk von Tarsis, es gibt keine Fessel (eig. Gürtel) mehr, d. h. durchziehe frei dein Land, die Fessel der tyrischen Herrschaft ist gelöst. Gegen diese Erklärung ist einzuwenden: der Gürtel (Kleidungsstück) ist hier Bild der Knechtschaft; der überströmende Nil ist Bild der Freiheit; die tyrischen Kaufleute erscheinen als gewalttätige Herrscher; das freie Volk soll sein eigenes Land überströmen. Die Versuche, einen lesbaren Text herzustellen, will ich hier nicht aufzählen und ausführen, weil sie am nützlichsten bei den Autoren selbst eingesehen werden. Befriedigendes ist bis jetzt, wie mir scheint, noch nicht herausgekommen. Die Emendation ist in etwa davon abhängig, ob der Vers zur zweiten (vgl. Condamin) oder zur dritten Strophe (vgl. Duhm) gezogen wird. Eine Veränderung von עברי scheint mir unbegründet, deshalb scheint V. 10 (vgl.

V. 6) zur zweiten Strophe zu gehören. Condamin übersetzt: Zieh in dein Land, du Volk von Tharsis! Das kann kaum richtig sein, denn "בת־ת kann doch wohl nur das in Tharsis lebende Volk bezeichnen; soll das ins Binnenland ziehen, weil der Handel über See vernichtet ist? Mir scheint V. 10 ausdrücken zu wollen: Zieht hinüber in das Land von Tharsis, es gibt keinen Hafen mehr! Wenn מָזַח = schützende Mole (E. König), ist die Verbesserung מָחוֹז = Hafen unnötig. 11 Die dritte Strophe (V. 11—14) droht auch den anderen Städten Phöniziens den Untergang an. Zu den Kittäern zu fliehen nützt nichts, da auch dieses Land dem Untergang geweiht ist. Die Strophe schließt mit der ersten Zeile der ersten Strophe. V. 11 steigert das, was Jahve nach V. 9 getan hat. Das Subjekt Jahve wirkt aus V. 9 noch nach, ist deshalb nicht eigens hervorgehoben. Jahve hat seine Hand über das Meer und die daran liegenden Königreiche ausgestreckt. Ein Reich, das in Zittern gerät, ist schon V. 5 genannt, Ägypten. Es sind also nicht bloß die von Tyrus abhängigen, sondern auch die mit ihm in Handelsverbindung stehenden Reiche gemeint. אֶל (vgl. עַל Est 4, 5) = betreffs, dem Sinne nach = wider. כְּנַעַן ist hier Bezeichnung für Phönizien im besondern; auch die Phönizier selbst geben ihrem Land diesen Namen. לְהַשְׁמִד = לַשְׁמִד. Statt מעוניה ist מָעֻזֶּיהָ zu lesen (vgl. Ges.[26] § 20 o). 12 Als Jahve den Befehl V. 11 gab, hatte er die hier in Worte gekleidete Absicht, durch die Zerstörung der Festungen Phöniziens der Fröhlichkeit des Landes ein Ende zu machen. Tochter Sidon (vgl. 1, 8) ist Phönizien; sie wird vergewaltigt, geschändet genannt, weil sie bisher eine unberührte Jungfrau, ein von Feinden nicht angetastetes Land war; die beiden stat. constr. sind appositionell (vgl. Ges. § 130e), d. h. die Jungfrau Tochter Sidon. כִּתִּים (K כִּתִּיִּם), in Gn 10, 4 die Bewohner von Kition oder Cypern, bezeichnet hier die Insel Cypern selbst und ist im Satz accus. loci. Auch in Cypern wird den Flüchtigen keine Ruhe zuteil; נוּחַ ist unpersönlich gebraucht: Ruhe sein für = ל. 13 Den heutigen Text übersetze ich gegen die Akzente mit Kittel: Siehe, das Land der Chaldäer, dies ist das Volk, nicht war es Assur; das hat es (Tyrus) für Wüstentiere hergerichtet; man errichtete seine (עם) Türme, zerstörte seine (Tyrus') Paläste, hat es zum Schutthaufen gemacht. Es wird wohl allgemein zugestanden, daß der Text nicht in allen Teilen echt ist. Das gilt in erster Linie von: Dies ist das Volk, nicht war es Assur. Dieser Satz zieht aber nach sich die beiden andern: man errichtete seine (עם) Türme, zerstörte seine Paläste. Es bliebe mit Beibehaltung des wesentlichen Sinnes übrig: Siehe, das Land der Chaldäer, das (sc. das Chaldäerland als Volk gedacht) hat es (Tyrus) für Wüsten-

tiere hergerichtet, hat es zum Schutthaufen gemacht. In dieser Form spricht der Vers von der Eroberung der Stadt Tyrus durch Nabuchodonosor. Für Jesaja als Verfasser ist dieser Sinn ziemlich sicher ausgeschlossen. Er wird seine Worte verstanden haben: Siehe, das Land der Chaldäer, er (Jahve) hat es (das Land der Ch.) für Wüstentiere hergerichtet, hat es zum Schutthaufen gemacht. Der Prophet weist zur Bekräftigung seiner Weissagung gegen Tyrus auf das zerstörte Babel als abschreckendes Beispiel hin (vgl. 10, 9 ff.); er kann an einen der Feldzüge gegen Merodach Baladan gedacht haben, mag nun Sargon oder Sanherib als Zerstörer in Betracht kommen. Die angegebene ursprüngliche Gestalt unseres Verses bleibt allerdings deshalb unsicher, weil sich ein Tristichon in das Metrum nicht einfügt. Statt בְּשָׂדִים lieber בְּנַעֲנִים zu lesen, empfiehlt sich nicht, weil die Zerstörung Kanaans schon in V. 11. 12 viel schärfer hervorgehoben ist. Aber beachtenswert ist der Vorschlag בְּתִים statt בְּשָׂדִים zu lesen, zumal in V. 12 ausgesprochen ist, daß die Flüchtlinge auch im Kittäerlande keine Ruhe finden würden. Jedoch die gesamte Textüberlieferung spricht für בְּשָׂדִים. Wodurch ist die Deutung des Verses auf Tyrus und die heutige Gestalt desselben veranlaßt worden? Der Ergänzer, der in der persischen Zeit V. 15—18 hinzufügte (vgl. unten), deutete unsern Vers 13 auf die Eroberung von Tyrus durch die Chaldäer (vgl. zu Ez 29, 17 Bertholet 154 und Schmalzl 299. 303) und machte die oben angegebenen Zusätze. Condamin bietet einen Text, den ich nicht für richtig halten kann. Wenn עַם und אַשּׁוּר gestrichen sind, fehlt ein Wort, auf das sich das suff. in בחוניו beziehen kann, da ils (הקימו) und terre (ארץ) ungeeignet sind. 14 Die Aufforderung V. 1 wird hier, nachdem sie V. 1—13 begründet ist, wieder aufgenommen und damit das Gedicht zu einem ansprechenden Abschluß gebracht. In מָעֻזְּכֶן kommt nochmals zum Ausdruck, daß sich alles um Tyrus dreht. 15 Die Verse 15—18 bilden wahrscheinlich einen nachexilischen Zusatz (vgl. unten). An jenem Tage d. h. von jener Zeit an, da das in V. 1—14 angedrohte Verderben über Tyrus hereinbricht. וְנִשְׁכַּחַת: Die Form ist nicht 3 sing. fem. perf., sondern part. zur Ankündigung einer künftigen Handlung (vgl. E. König I 291; Ges.[26] § 116p). צֹר, das in V. 15—18 dreimal vorkommt, beweist, daß der Ergänzer den Spruch V. 1—14 von Tyrus verstanden hat. Siebzig Jahre: der Ergänzer denkt an die Zeit der chaldäischen Herrschaft, die er mit Nabuchodonosor als dem Zerstörer von Tyrus (V. 13) beginnen läßt; die Zahl 70 entlehnt er Jeremias, der die Zeit der neubabylonischen Oberherrschaft auf 70 bestimmt hat (Jer 25, 11; 29, 10). Wie die Tage eines (אחד) Königs: der Deutungen sind viele. Nicht zutreffende

sind: gleich den Tagen eines Königs reichlich gemessen (vgl. 16, 14; 21, 16); wie die Regierungszeit eines Königs im höchsten Fall betragen kann; ein Menschenleben lang (LXX). Richtig ist: wie die Regierungszeit eines Königs ohne Änderung der von ihm getroffenen Maßnahmen verläuft, so wird Tyrus 70 Jahre ununterbrochen vergessen sein. מִקֵּץ: vom Ende an von, nach Verlauf von; bei Jes. nur hier und V. 17. כְּשִׁירַת: Die Vergleichung bezieht sich auf den Ort und kann im Deutschen nur mit Hilfe einer Präposition wiedergegeben werden, daher: wie es im Liede von der Buhle heißt. **16** Das Lied ist ein Spottlied, das etwa das Volk auf eine Buhlerin singt, die längere Zeit ihren Neigungen hat entsagen müssen und jetzt singend und spielend die Straßen der Stadt durchzieht, um sich wieder in Erinnerung zu bringen. Um ein in Übung befindliches Lied handelt es sich wohl nicht, sondern um ein Lied, das der Prophet für seinen Zweck gemacht hat in Nachahmung des Rhythmus der Locklieder, die von öffentlichen Buhlerinnen unter Musikbegleitung gesungen wurden. Die zweihebigen Stichen der beiden Tristichen scheinen der leichten Art der Sängerinnen angepaßt zu sein. סֹבְבִי: סָבַב bedeutet hier nicht: um die Stadt ziehen, sondern: die Stadt durchziehen, durchkreisen (vgl. Ct 3, 3). נִשְׁכָּחָה: zwischen den beiden Partizipien in V. 15 und 16 besteht offenbar eine beabsichtigte Beziehung. זוֹנָה: Tyrus wird hier mit einer Buhlerin verglichen und zwar wegen des Handelsverkehres, den es mit allen Völkern anzuknüpfen suchte (vgl. V. 17). Der Vergleich lag nahe, weil eine Handelsstadt ihre Waren zur Schau stellt und anpreist und Gewinn erzielen will. זוֹנָה hat wohl nur hier diese Bedeutung, denn Nah 3, 4 scheint nicht den Handelsverkehr Nineves, sondern seine betrügliche Freundschaft und arglistige Politik, womit es die kleinen Staaten umgarnte, als Hurerei zu bezeichnen. Sonst geht זנה im AT auf Abgötterei. Der Inf. (נַגֵּן), der den Hauptbegriff enthält, steht bei הֵיטִיבִי bald mit (1 S 16, 17) bald ohne ל (Ps 33, 3). Bei הַרְבָּה steht gewöhnlich inf. mit ל (vgl. Am 4, 4). **17** V. 17 führt aus, wie es Tyrus gemäß dem Lied von der Buhlerin ergehen wird, indem das Bild der Buhlerin beibehalten wird; ו vor והיה ist daher mit nämlich zu übersetzen. Jahve wird Tyrus in Gnaden heimsuchen; der Prophet spricht von einer Heimsuchung Jahves, weil ein heiliger Zweck nach V. 18 durch das wiederaufblühende Tyrus erreicht werden soll. Die Folge der Heimsuchung ist, daß Tyrus wieder buhlt, d. h. Handelsverkehr treibt mit allen Königreichen der Welt auf der Erde und wieder zu seinem Buhlerlohn d. h. Handelsgewinn (סַחְרָהּ V. 18) kommt. Das suff. fem., das mit אֶתֵּן verbunden, ist hier raphiert, während es in V. 18 Mappik hat. אַדְמָה bei Jes. nur hier und 24, 21 in der Bedeutung: Welt.

18 סַחַר und אֶתְנָן d. h. der eigentliche und bildliche Ausdruck sind nebeneinander gestellt, was nach Kittel gegen Jes. spricht. Der Gewinn wird nicht mehr in Tyrus angesammelt und aufgespeichert (vgl. Zach 9, 3), sondern eine hl. Gabe für Jahve werden, d. h. nach Jerusalem gebracht werden. Zu אָצַר vgl. 39, 6 und zu חָסַן 33, 6. Eine hl. Gabe für Jahve kommt sonst in den Tempelschatz (Jos 6, 19), hier wird sie verwendet für die, welche im Angesicht Jahves wohnen. Darunter sind die in Jerusalem wohnenden Jahveverehrer zu verstehen (vgl. 33, 14; Ps 23, 6 u. a.), also nicht bloß die, welche in Jahves besonderm Dienste stehen (vgl. 3 K 17, 1; Ps 134, 1). Die hl. Gabe ist offenbar als Huldigungsgeschenk an Jahve gedacht, das also die Bekehrung der Tyrier voraussetzt. Diese ist ohne Zweifel durch die Heimsuchung Jahves bewirkt, aber es ist nicht ausgesprochen, ob die Heimsuchung etwa in einer vernichtenden Tat Jahves an Tyrus' Feinde bestehen wird. Das größte Gewicht ist offensichtlich auf den erhaltenen Gewinn und seine Verwendung gelegt. Er dient zum Sattessen und zu stattlicher Kleidung. מְכַסֶּה: Kleidung nur hier (vgl. 14, 11); Essen zur Sättigung und stattliche Kleidung lassen eine Abfassungszeit erschließen, in der es an Nahrungs- und Kleidungsmitteln ernstlich fehlte. Duhm meint: „Ob die misera plebs der Heiden ein sittliches und anständiges Leben führt, das ist ziemlich gleichgültig; ihr Geld riecht nicht." Der Vergleich des Handelsgewinns mit Hurenlohn berechtigt zu einem so scharfen Urteil nicht. Daraus kann auch nicht gefolgert werden, daß Dt 23, 19 bereits eine mildere Interpretation gefunden habe (vgl. Marti).

Literarkritisches. Über Zeit und Verfasser des Kap. 23 gehen die Meinungen weit auseinander. Es wird sogar geleugnet, daß 23, 1—14 ein Ausspruch über Tyrus sei. Nach Duhm ist V. 1—14 keine Prophetie, sondern eine Elegie auf die Verwüstung Sidons und Phöniziens, die durch Artaxerxes III. Ochus 348 vollzogen wurde. V. 5, wo Tyrus steht, ist späterer Zusatz. In V. 8 ist Sidon durch einen Abschreibefehler oder durch den Ergänzer mit Tyrus vertauscht. Der Ergänzer, der im 3. oder 2. Jahrh. V. 15—18 (Wiederherstellung von Tyrus) hinzufügte, hat das Gedicht in ein Orakel über Tyrus verwandelt, indem er an die Eroberung von Tyrus durch Alexander den Großen dachte. Treffende Gründe hat Condamin gegen Duhm geltend gemacht. Insbesondere hebt er hervor, daß, wenn überall die Stadt Sidon zu lesen, die drei Strophen dieselbe Idee, nämlich den Fall Sidons, in ermüdender Breite wiederholten, während bei der Annahme, daß Sidon Phönizien bezeichne, Gliederung und Steigerung vorhanden wäre: Kunde über Tyrus' Fall, Beschreibung des Unglücks, Drohung für

ganz Phönizien. Auch bestehe ein guter Zusammenhang zwischen V. 11 und 12: wenn die Häfen Kanaans zerstört sind, bleibt den Bewohnern Phöniziens nichts übrig als Zuflucht in Cypern zu suchen. Mit V. 14, der den Eingangsvers wiederholt, ist der Spruch über Tyrus zu Ende. Was folgt, kann späterer Zusatz sein.

Die Stadt Tyrus hat im Laufe der Zeit mehrere feindliche Überfälle erlebt. Nach Menander (bei Flav. Jos. Altert. 9, 14, 2) unterwarf Salmanassar Phönizien, belagerte aber Tyrus (um 723) vergeblich. König von Tyrus war Eluläus, in den assyrischen Inschriften Luli genannt. Als Eluläus nach Sargons Tode sein Reich unabhängig machen wollte, zog Sanherib 701 wider ihn, besetzte die Städte Phöniziens, unter andern Sidon und Festlandtyrus, konnte aber Inseltyrus nicht einnehmen. Eluläus floh nach Cypern (Kition), wo er seinen zeitweilig verloren gegangenen Einfluß mit Sargons Hilfe wiederhergestellt hatte. Von dieser Zeit an sind Tyrus und Sidon unter zwei Fürsten politisch gespalten. Baal von Tyrus, des Eluläus Nachfolger, wird 671 von Asarhaddon und um 664 von Assurbanipal belagert; ein Aufstand, der um 640 in Festlandtyrus ausbrach, brachte über diese Stadt dasselbe Los der Zerstörung, wie es Sidon unter Asarhaddon 677 zuteil geworden war. Als Assur gefallen, und das neubabylonische Reich stark geworden war, belagerte Nabuchodonosor Tyrus, dessen König Ethbaal hieß, dreizehn Jahre lang 585—572. Die Belagerung hatte keinen vollen Erfolg Ez 29, 17. 18. Inseltyrus scheint sich aber in irgendeiner Form unterworfen zu haben (vgl. Knabenbauer in Ez 29, 18). In der persischen Zeit hören wir nichts von Aufständen in Tyrus, weil dieses sich weitgehender Selbständigkeit erfreute. Als Alexander der Große Unterwerfung forderte, wurde sie verweigert. Aber die Mazedonier verstanden die Belagerungskunst besser als die Assyrer und Babylonier. Das unbezwingliche Tyrus fiel nach siebenmonatiger Belagerung 333. Die Stadt wurde hart mitgenommen, wenn sie auch nicht zerstört wurde. Unter den Ptolemäern und Seleuziden und dann unter den Römern behielt sie ihre Bedeutung. Auch der Halbmond (um 638) zerstörte ihre Blüte nicht. Sie war noch eine blühende Stadt, als die Kreuzfahrer sie 1124 eroberten. Erst 1291, als der Sultan von Ägypten und Damaskus sie nach einer zweimonatigen Belagerung einnahm, wurde sie so vollständig zerstört, daß sie sich nicht mehr erholte bis auf den heutigen Tag (vgl. Landau, A. O. II 4 22 ff. und Šanda II 436 ff.).

Orelli, der für jesajanischen Ursprung eintritt, verlegt unsern Spruch in den Anfang des Feldzuges, den Salmanassar gegen Tyrus 725 unternahm. Nach diesem Feldzug, der Phönizien mit Ein-

schluß der Stadt Sidon unterwarf, hätte Isaias nicht mehr wie V. 12 von einer jungfräulichen Tochter Sidon sprechen können. Zwar sei Inseltyrus nicht erobert worden, aber der Prophet schaue V. 1—14 in einem Gemälde zusammen, was in der Geschichte gradatim sich verwirklicht habe. In V. 15—18 denke der Prophet an die allgemeine Huldigung der Welt vor Jahve, an der auch der Welthandel teilnimmt, und von der Esr 3, 7 höchstens ein bedeutsames Vorspiel ist.

Knabenbauer hält die Weissagung 23, 1—18 für jesajanisch. Der Prophet verkündet V. 1—14 über Tyrus ein Gericht, das durch Nabuchodonosor bei der Eroberung der Inselstadt teilweise vollzogen wurde. Ez 29, 18 wird im Sinne von Ez 26, 11—14 erklärt; auch die außerbiblischen Nachrichten, insbesondere die phönizischen, ließen Nabuchodonosor als Sieger hervorgehen. Die V. 15—18 besagten, daß Tyrus, nachdem es 70 Jahre (d. i. während der chaldäischen Herrschaft) in Vergessenheit gelegen, wieder aufblühen und seinen Handel in Jahves Dienst stellen werde. Diese letztere Verheißung sei nicht erfüllt worden, statt dessen sei vollständige Zerstörung eingetreten. Die Weissagung sei nämlich von Gott im bedingten Sinne gemeint gewesen. In V. 15—18 gebe Gott den Weg an, wie Tyrus der vollständigen Zerstörung entgehen könne. Betrete es diesen Weg nicht, so werde der erste Fluch wirksam. Die Nation als solche habe diesen Weg nicht eingeschlagen, also sei schließlich die Drohung im vollen Umfang in Erfüllung gegangen. Der Text bietet für diese, wie mir scheint, künstliche Deutung keine Anhaltspunkte. Insbesondere ist es schwer zu begründen, daß zwar auf Grund der Weissagung eine erste Zerstörung durch Nabuchodonosor, die 70jährige Strafzeit unter chaldäischer Herrschaft und ein Wiederaufblühen unter persischer Herrschaft eingetreten sei, daß aber die Huldigung vor Jahve und damit die Aufhebung vollständiger Zerstörung von dem selbsttätigen Anteil der tyrischen Nation an dieser Huldigung abhängig gemacht werde.

Condamin verlegt die Weissagung 23, 1—14 in das Jahr 701, da Sanherib auf seinem Zuge nach Palästina das Land des Königs von Tyrus für seinen Abfall züchtigte. Er eroberte unter anderm Groß-Sidon, Klein-Sidon, Sarepta, Ušu (= Festlandtyrus), Akko. Die Aufforderung an Sidon, zu den Kittäern hinüberzugehen (23, 12), findet Condamin in Übereinstimmung mit der Nachricht, daß Luli aus Furcht vor dem Glanze der assyrischen Herrschaft aufs Meer geflohen war (KB II 90). V. 13 wird auf die Niederlage gedeutet, die Sanherib dem Merodachbaladan 704 zufügte. Er plünderte seinen Palast in Babel, eroberte 75 befestigte und 420 kleinere Städte und schleppte 208000 Gefangene

nebst einer ungeheuren Menge Vieh nach Assyrien (KB II 84). Darauf weist der Prophet die Tyrier V. 13 hin, indem er ihnen gleichsam drohend zuruft, daß der assyrischen Macht niemand widerstehen kann. Die Gründe, mit welchen viele Kritiker V. 15—18 als nachexilischen Zusatz erweisen wollen, hat sich Condamin zu eigen gemacht. Die Stadt Tyrus wird wegen ihres Handels mit allen Nationen mit einer זונה verglichen. Js 1, 21 nennt Jerusalem eine זוֹנָה, weil sie als Ehegemahl Jahves durch Götzendienerei und sittlichen Abfall sich von ihm getrennt hat. Diese Auffassung ist bei den ältern Propheten, abgesehen von Nah 3, 4, die gewöhnliche. Es wäre ja nun möglich, daß derselbe Prophet das Wort זונה in doppelter Bedeutung gefaßt hätte, aber hier ist זונה im Sinne von V. 15 ff. für Jes. ausgeschlossen, weil er in V. 1—14 den Handel als Reichtumsquelle ohne jeden Nebensinn erwähnt, und weil er V. 12 Sidon, also implicite Tyrus, als Jungfrau, das Gegenteil von זונה, bezeichnet. Dieser jähe Wechsel ist bei demselben Verfasser sehr unwahrscheinlich. Condamin weist außer dem Wortschatz, der einige dem Jes. fremde Ausdrücke enthält, auf den prosaischen Stil hin, durch den der Abschnitt gegen die voraufgehenden rhythmisch gehaltenen Strophen deutlich abfällt. Außerdem paßt die Verwendung des Handelsgewinnes (zum Sattessen und zu schöner Kleidung) nicht zur Zeit des Jes., wo das Volk keinen Mangel kannte (vgl. 2, 7; 3, 16; 22, 13), wohl aber zu den ärmlichen Verhältnissen, wie sie nach dem Exil zur Zeit der Propheten Aggäus (2, 3 ff.; 2, 17) und Zacharias (8, 10 ff.) herrschten, und zu den Hoffnungen, wie sie Aggäus 2, 7 (vgl. Js 45, 14; 60, 6. 9. 11) ihren Ausdruck gefunden haben. Es spricht also vieles dafür, daß der Verfasser von V. 15—18 in der persischen Zeit gelebt hat, als die Sidonier und Tyrier Zedernstämme auf das Meer nach Japho brachten (Esd 3, 7) und zu größeren Hoffnungen Anlaß geben mochten.

Wer trotz der sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten V. 15—18 von Jes. verfaßt sein läßt, muß annehmen, daß die 70 Jahre chaldäischer Knechtschaft (Jer 25, 11) vom Propheten Jeremias aus unserer Weissagung V. 15 entlehnt sind, und muß außerdem auf eine befriedigende Erklärung von V. 18 verzichten, es sei denn, daß er mit Knabenbauer an eine bedingte Weissagung denkt. Wer aber V. 15—18 einem Ergänzer in der persischen Zeit zuschreibt, muß annehmen, daß hier, wenigstens teilweise, eine geschichtliche Tatsache im Gewande der Weissagung vorliegt, da die 70 Jahre der chaldäischen Herrschaft bereits hinter dem Ergänzer lagen. Das ist ohne Zweifel eine nicht unbedeutende Schwierigkeit.

B) Weissagungen über die Völkerwelt. Gericht und neue Ordnung der Welt Kap. 24—27.

a) Das Weltgericht 24, 1—23.

α) Verheerung der Erde und Vertilgung ihrer Bewohner wegen Übertretung des göttlichen Gesetzes 24, 1—6.

24, 1 Siehe, Jahve macht leer die Erde,
verheert sie und kehrt um ihr Antlitz
und zerstreut, die auf ihr wohnen.
2 Und ergehen wird's dem Priester wie dem Volk,
dem Herrn wie seinem Knecht, der Herrin wie ihrer Magd,
Dem Verkäufer wie dem Käufer, dem Verleiher wie dem Leiher,
dem Gläubiger wie dem, der sein Schuldner ist.
3 Völlig entleert wird die Erde und völlig geplündert,
denn Jahve hat geredet dieses Wort.

4 Es trauert und verwelkt die Erde,
es verschmachtet und verwelkt der Erdkreis,
es verschmachten Himmel und Erde.
5 Die Erde ist entweiht unter ihren Bewohnern,
denn sie haben die Gebote übertreten, das Gesetz überschritten,
sie haben gebrochen den ewigen Bund.
6 Darum frißt Fluch die Erde,
und müssen büßen, die auf ihr wohnen.
Darum brennen die Bewohner der Erde,
und bleiben übrig nur wenig Menschen.

β) Verwüstung der Natur, Verscheuchung aller Freude, Zertrümmerung der Städte 24, 7—13.

24, 7 Es trauert der Most, der Weinstock verschmachtet,
es seufzen alle, die fröhlich waren.
8 Still ward der lustige Paukenschlag,
es hörte auf das Lärmen der Fröhlichen,
still ward der lustige Zitherklang.
9 Bei Gesang trinkt man nicht Wein,
bitter schmeckt der Trank den Zechern.

10 Zertrümmert ist die nichtige Stadt,
verschlossen jedes Haus dem Eintritt.
11 Geschrei über den Wein in den Gassen,
vergangen ist aller Jubel,
hinweggezogen die Freude auf Erden.
12 Zurückgeblieben ist in der Stadt die Öde,
und in Stücke ist das Tor zerschlagen.

24, 13 Denn so wird's sein inmitten der Erde,
unter den Völkern,
Wie beim Olivenklopfen, bei der Nachlese,
wenn vorüber ist die Ernte.

γ) Stimmen, welche die Verherrlichung des Frommen besingen 24, 14—16a.

24, 14 Jene rufen,
laut jubeln sie
über die Hoheit Jahves.
15 Sie jauchzen im Westen:
Drum ihr im Osten,
ehret Jahve!
Ihr an den Meeresküsten,
[ehret] Jahves Namen,
des Gottes Israels!
16 Vom Saum der Erde
hörten wir Gesänge:
dem Gerechten Herrlichkeit!

δ) Neue Schilderung der Schrecken des Gerichtes, nach dessen Vollendung das Königtum Jahves auf dem Sion errichtet wird 24, 16b—23.

24, 16b Aber ich sprach: Verderben mir, Verderben mir!
wehe mir, die Treulosen handeln treulos,
ganz treulos handeln sie.
17 Grauen und Grube und Garn
kommt über dich, Bewohner der Erde.
18 Und geschehen wird's, wer vor dem Grauen flieht,
fällt in die Grube.
Und wer aus der Grube emporkommt,
fängt sich im Garn.

18b Denn die Fenster in der Höhe öffnen sich,
und es zittern die Festen der Erde.
19 Brechend zerbricht die Erde,
reißend zerreißt die Erde,
schwankend schwankt die Erde.
20 Es taumelt wie ein Trunkener die Erde
und schwankt wie eine Nachthütte.
Schwer lastet auf ihr ihr Vergehen,
und sie fällt und erhebt sich nicht mehr.

24, 21 Und an jenem Tage wird Jahve heimsuchen
das Heer der Höhe in der Höhe
und die Könige der Erde auf Erden.
22 Und sie werden wie Gefangene in eine Grube gesperrt,
und sie werden unter Verschluß getan
und bestraft für die lange Vergangenheit.
23 Und der Mond wird erröten, und die Sonne sich schämen,
denn Jahve der Heere tritt das Königtum an
Auf dem Berge Sion und in Jerusalem,
und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit.

Kap. 24 zerfällt in 7 (8) Teile oder Strophen. Störend ist V. 13, der vielleicht zu tilgen ist. 1. V. 1—3 besteht aus einem Tristichon und drei Distichen. 2. V. 4—6 enthält zwei Tristichen und zwei Distichen. 3. V. 7—13: a) V. 7—9, b) V. 10—12, c) V. 13; a) und b) bestehen aus je zwei Distichen und einem Tristichon; in c) sind wohl zwei Pentameter (mit je 3 + 2 Hebungen) anzunehmen. 4. V. 14—16a enthält vier Tristichen mit je 3 × 2 Hebungen. 5. V. 16b—18a zählt ein Tristichon, ein Distichon und zwei Pentameter. 6) V. 18b—20 enthält drei Distichen und ein Tristichon. 7. V. 21—23: zwei Tristichen und zwei Distichen.

V. 1—3. Ein alles verheerendes Gericht wird über die Welt einbrechen.

1 הנה mit Particip. zum Ausdruck des Zukünftigen. הארץ bedeutet nicht das Land, sondern die Erde; ebenso V. 11; 25, 8; 26, 9. 21. Die Gleichklänge in diesem und den folgenden Versen, die sehr zahlreich sind, fallen jedem Leser von selbst auf. Das Antlitz der Erde umkehren heißt das auf ihr, insbesondere durch Menschenwerk, Hervorgebrachte zerstören. Die landwirtschaftlichen Bezeichnungen, die Ehrlich hier findet, scheinen mir nicht so treffend zu sein wie die alten Erklärungen, zumal עוה verändert werden muß. **2** Das einschlagende Gericht nimmt keine Rücksicht auf den Unterschied der Stände, es trifft alle in gleicher Weise, ohne daß die höheren und wirtschaftlich stärkeren Stände einen Vorzug haben. כְּ . . . כְּ wie — so. היה mit Nominativ = es ergeht einem; richtig die Vulg.: et erit sicut populus sic sacerdos. In sechs Paaren werden sozial unterschiedene Klassen einander gegenübergestellt. Statt כִּגְבִרְתָּהּ ist כַּגְּבִרְתָּהּ gebildet, um gleichen Anlaut zu erzielen. Hiph. von לוה (leihen) gibt darleihen. נָשָׁה mit ב der Person = einem darleihen; daher נֹשֶׁה = Gläubiger und אשר נשה בו = der welchem er geliehen hat = Schuldner; נשא nach ל״א-Analogie. **3** הִבּוֹק und הִבּוֹז sind absol. Inf. Niph.; um Gleichklang mit ihnen herzustellen, sind nach ע״י-Analogie die Imperf. תִּבּוֹק und תִּבּוֹז gebildet statt תִּבָּק und תִּבָּז.

Der Versschluß כִּי יְהוָה דִּבֶּר, dem nur hier אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה angefügt ist, bekräftigt eine Weissagung (vgl. 25, 8; 1, 20 u. a.).

4—6. Die Erde vergeht mit ihren Bewohnern, weil der Fluch der Sünde auf ihr lastet.

4 Die Perfekta אָבְלָה usw. sind prophetischer Art. Die Bedeutung von ארץ wird durch תֵּבֵל außer Frage gestellt. Statt מָרוֹם, das die Hohen (des Erdenvolkes) bezeichnen müßte, ist wahrscheinlich מְרוֹם עַם = Himmelshöhe und zu lesen. 5 Die Erde ist entweiht unter ihren Bewohnern, d. h. die Erde, welche die Menschen trägt, wird durch deren Frevel mitbefleckt. Das gilt von den Mordsünden, insofern das unschuldig vergossene Blut auf die Erde fließt (vgl. Gn 4, 10 f.; Nm 35, 33 f.; Ps 106, 38). Das gilt aber auch von andern Sünden wie Unzucht und Götzendienst (vgl. Jer 3, 1. 2). Mordsünden sind wohl in erster Linie gemeint (vgl. 26, 21). Der Grund der Entweihung des Erdkreises liegt in der Übertretung der Gebote. עָבְרוּ usw. sind als reine Perfekta anzusehen, da sie den prophetischen voraufgehen. Die drei Ausdrücke, welche die Sündenarten kennzeichnen, sind israelitischen Anschauungen entlehnt, beziehen sich aber nicht bloß auf Israel, sondern auch auf die ganze Welt, denn auch diese ist an göttliche Forderungen gebunden (Hab 1, 9—11). Die Wendung ברית עולם macht es wahrscheinlich, daß hier der noachische Bund gemeint ist (vgl. Gn 9, 12. 16). In ihm war der Mord verboten (Gn 9, 5. 6). חָלַף חֹק ist singulär. 6 עַל־כֵּן: darum d. h. wegen des Bundesbruches; wer den Bund bricht und die Gebote nicht hält, wird vom Fluch getroffen (vgl. Deut 28, 15; Jer 11, 3). Der Fluch ist aufgefaßt als ein fressendes Feuer oder als eine zehrende Fieberglut, daher חָרוּ von חָרַר = von Glut verzehrt sein; E. König übersetzt mehr parallel zur zweiten Halbzeile: ausgestorben sein, während Ehrlich an חרה (zusammengeschrumpft sein) denkt. Zu אָשַׁם = büßen vgl. Os 10, 2. Zu אֱנוֹשׁ = Menschen wie 33, 8 ist מְזְעָר (Winzigkeit an Zahl wie 16, 14) Apposition. 7—13 Das Gericht trifft das mit Reben bebaute Land, verscheucht alle Freuden, zertrümmert die Stadt und läßt nur wenig Menschen übrig. Ist V. 7—12 die Fortsetzung von V. 6, oder war ursprünglich V. 13 unmittelbar an V. 6 angeschlossen? Lohmann (ZAW XXXVII 22—27), Sellin folgend, betrachtet V. 7—12 als ein profanes Siegeslied (Spottlied) auf eine bereits zerstörte heidnische Stadt aus unbekannter Zeit. V. 11c wird gestrichen, weil das verallgemeinernde הארץ nicht im Zusammenhang, der nur von einer Stadt spreche, passe, weil die Worte in der LXX nicht gelesen werden und aus metrischen Gründen entbehrlich sind. V. 12b wird als verderbt angesehen, zumal hier die asyndetische Satzverbindung aufgegeben sei. Ich kann mich dieser Ansicht nicht

anschließen. Weil Jahve als Zerstörer nicht genannt wird, spricht Lohmann von einem profanen Siegeslied. Aber in einem solchen würde doch der Feind irgendwie bezeichnet sein. Hier fehlt jede Andeutung. V. 7 schließt sich eben an V. 6. Der Fluch, der die Erde getroffen, wird nun spezialisiert, und seine Wirkung auf Weinland und Weltstadt geschildert. 7 Der Prophet hat den Wein gewählt, weil durch ihn am besten der Gegensatz von Freude und Traurigkeit geschildert werden konnte. Wenn der Weinstock (גֶּפֶן) verwelkt, muß der in den Trauben reifende Saft (= Most) trauern. Die Folge ist das Seufzen (אָנַח niph.) der Fröhlichen. Ehrlich: Der Wein wird nicht gepflegt, weil die traurige Stimmung es verhindert, aber dagegen spricht V. 11: Geschrei um den Wein auf den Gassen. 8 Die fröhlichen Gelage, die durch Pauke und Zither verschönert wurden, haben aufgehört. 9 Gesang (שִׁיר vgl. 30, 29) ist parallel zu Pauke und Zither; ב unter Begleitung von vgl. 30, 32; Ps 49, 5. Der Rauschtrank ist bitter den Zechern, sie mögen ihn also nicht mehr trinken; denselben Sinn hat die erste Halbzeile: nicht bloß der Gesang beim Wein, auch das Weintrinken selbst hat ein Ende. Die Perfekta in V. 7. 8 gehen auf die Zukunft wie die in V. 1—6; hier sind Imperfekta gewählt, weil ihre Zeit vor dem Auge des Sehers noch nicht abgeschlossen ist. 10 Was bedeutet קִרְיַת־תֹּהוּ? Jerusalem ist ausgeschlossen, mögen wir V. 7—12 für sich betrachten (vgl. Lohmann) oder im heutigen Kontext. Wir halten uns an den Ausdruck, der nur auf eine fremde heidnische Stadt paßt. Den Namen proleptisch von dem zu verstehen, was sie durch Zerstörung geworden, liegt kein Grund vor; auch kann, weil vorher keine Stadt genannt wird, nicht übersetzt werden: sie ist zertrümmert, eine (zur) Stadt der Öde (vgl. Kittel). Nichtigkeit geht auf ihre sittliche Minderwertigkeit und ihre Götzendienerei (vgl. 1 S 12, 21; Js 41, 29; 44, 9). קריה bezeichnet nicht trotz LXX (*πᾶσα πόλις*) kollektiv Städte, vielmehr muß der Verf. wegen בָּעִיר V. 12 eine bestimmte Stadt im Auge haben. Wahrscheinlich denkt er an die Hauptstadt der herrschenden Weltmacht. Sie paßt am besten in den Rahmen des Weltgerichtes, und bei einer Stadt ohne Namen denkt jeder unwillkürlich an sie. Außerhalb des universalen Rahmens ist eine ungenannte Stadt fast unmöglich. Dazu kommt, daß auch der Zerstörer nicht einmal angedeutet wäre, während nach dem Kontext (vgl. V. 1. 5. 14) die Tat auf Jahve fällt. Die Häuser, die noch stehen geblieben, sind dem Eintritt verschlossen, entweder weil sie von den Bewohnern, die geflohen sind oder sich ins Innere zurückgezogen haben, verriegelt wurden, oder weil sie, was weniger zutreffend ist, durch Trümmer abgesperrt sind. מִבּוֹא: מִן vor Inf. wird aus lokalem:

„weg von“ zu: so daß nicht. **11** Geschrei über den Wein auf den Gassen: zwischen V. 10 und 12, die beide von der Stadt handeln, ist חוצות nicht mit Fluren, sondern mit Gassen zu übersetzen. Man jammert in den Straßen der Stadt um die verwelkten Weinberge. Andere Deutungen wie: „Jammer beim Wein auf den Gassen (da die Häuser versperrt sind)“ oder „Geschrei (der Eroberer) beim Wein“ oder „Geschrei (der vor Durst Verschmachtenden) nach Wein“ sind nicht plausibel. Mit dem Wein, der für die nichtige Stadt Bringer aller Freuden ist, verschwand aller Frohsinn. עָרְבָה (Abend werden, untergehen) braucht nicht in עָבְרָה (vorübergehen) umgeändert zu werden. Die dritte Zeile wird von Lohmann beanstandet. גִּלָּה (von der Freude) ist eigenartig, Os 10, 5 ist nicht parallel. הָאָרֶץ (auf Erden) ist in dem Verse, der von der nichtigen Stadt handelt, auffällig. **12** שאיה, nur hier, ist Prädikatsnomen. שער individualisierend für Tore. Das Imperf. יֻכַּת (hoph. mit Ersatzverdoppelung von פֻּתַּת) wird gewöhnlich durch das Präteritum übersetzt. Man denkt offenbar an einen begleitenden Umstand im perfektischen Zusammenhang. Das dürfte aber kaum zutreffend sein. Mir scheint das Imperfekt, das zu יהיה V. 13 überleitet, ein Beweis zu sein, daß die vorhergehenden Perfekta prophetisch zu fassen sind. Ehrlich beanstandet ו vor שאיה gegenüber der asyndetischen Verbindung seit V. 7; das vorgeschlagene תושיה scheint mir kein brauchbarer Ersatz zu sein. **13** Mit V. 13 geht der Prophet von der spezialisierenden Schilderung wieder zu der allgemeinen Weissagung über. Zum Bilde vgl. 17, 6. כִּי begründet V. 12: die Stadt liegt verödet da. Was nämlich von der Hauptstadt der Weltmacht gilt, das gilt von der ganzen Welt: es kommt eine allgemeine Entvölkerung der Erde. Beim Abklopfen der Oliven werden diejenigen Früchte heruntergeholt, die beim Abschütteln oder Abstreifen der Zweige sitzen geblieben und an Zahl verhältnismäßig gering sind; ähnlich ist es mit der Zahl der Trauben bei der Nachlese. Der Vers ist vielleicht unecht. **14—16a** Schon hört der Prophet, wie sich im Westen und vom Saume der Erde her Lobgesänge über das Gericht Gottes erheben. Die vier Verse sind liedartig und haben je sechs (3 × 2) Hebungen. **14** הֵמָּה: darin die nach V. 13 Übriggebliebenen zu erblicken wird nicht angehen, da dieser Begriff dort nicht ausgesprochen ist. המה steht offenbar im Gegensatz zu dem Sprecher in V. 16b. Es sind darunter Jahveanhänger der Zukunft zu verstehen, welche in dem Weltgericht, wie es bislang geschildert, den Anbruch der Verherrlichung Jahves und seines Volkes erblicken. Der Jubelruf ertönt über die Hoheit Jahves, die sich an den Gesetzesübertretern (V. 5) und der nichtigen Stadt geoffenbart hat. Die Jubelrufe ertönen

in der prophetischen Gegenwart, daher ישׂאו; der Prophet hört oder hat sie in der Offenbarung gehört und schreibt das Gehörte im Perf. צהלו oder konsek. Imperf. וְאמר nieder. Am besten ergänzt man nach den Verben „schon". Die Ereignisse, die dem Propheten Jubelrufe zutragen, gehören nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an. קוֹלָם gehört zu רָנּוּ und ist absolut. Akkus. (vgl. E. König 3 § 329 m). Sie jauchzen im Westen d. i. in Palästina und lassen die Aufforderung ergehen: **15** Drum ihr im Osten, ehret Jahve! Drum gibt den Grund an, weshalb sie Jahve ehren sollen, es ist seine Hoheit (גאון), über die sie selbst jubeln. אור = Feuer und Ausgangspunkt desselben (per metonym.), daher אֹרִים = Lichtgegenden, Osten. Diese Deutung ist neben ים = Westen und איי הים = Westländer recht wahrscheinlich. Die östlichen Israeliten sollen in den Jubelruf der westlichen einstimmen, ebenso die an den Meeresküsten westlich von Palästina wohnenden. **16a** Der Zipfel, Saum, vom Kleide auf die Erde übertragen, bezeichnet das äußerste Ende derselben. In „wir" schließt sich der Prophet mit den im Westen Jubelnden zusammen. Die am Ende der Erde wohnenden Israeliten haben von der Hoheit Jahves im Gerichte gehört und stimmen darob Gesänge an, in denen sie den Triumph der Gerechten über ihre überwundenen Gegner besingen. Da Gott nirgends schlechthin הצדיק genannt wird, so muß der Ausdruck die gerechten oder frommen Israeliten bezeichnen. Ich halte V. 14—16 für ein dichterisches Mittel, um die Wichtigkeit der vorhergehenden Weissagung hervorzuheben und die Schwere der noch kommenden einzuleiten. **16b** Die Lobgesänge sind verfrüht, das schreckliche Gericht muß zuvor vollendet werden. Tückische Menschen bereiten unentrinnbare Gefahren (V. 16b—18a). Eine sündflutartige Katastrophe tritt ein. Alles, was auf Erden Bestand hat, gerät ins Schwanken und bricht zusammen (V. 18b—20). Die Mächte in der Höhe und die Könige auf Erden werden heimgesucht und bestraft, Jahve aber errichtet in Herrlichkeit das Königtum auf dem Sion (V. 21—23). וְאמר setzt die Perfekta צָהֲלוּ und שָׁמְעוּ fort (vgl. oben). Der Prophet, weit davon entfernt, Jubellieder anzustimmen, kündet eine gesteigerte Fortsetzung des Gerichtes für die Erdbewohner an. רָזִי, von רזה, adj. = abgemagert; neutrisch-abstrakt (E. König): Abmagerung, Vernichtung. Die Ableitung mag zweifelhaft sein, jedenfalls hat der Ausdruck eine ähnliche Bedeutung wie das parallele אוי לי. Das persönliche Mitempfinden tritt hervor wie 21, 3 f. u. a. Die drei „Wehe" entsprechen den drei פ V. 17. בֹּגְדִים: Knabenbauer sieht בגד als die Ursache des in V. 17 über die בֹּגְדִים kommenden Verderbens an, aber der Text bietet dafür

wenigstens formell keinen Anhaltspunkt. Deshalb ist anzunehmen, daß schon hier die Beschreibung des noch schwereren Gerichtes beginnt: treulose, tückische Menschen treiben auf Erden ihr Wesen (vgl. 33, 1) und befeinden die Menschen. An bestimmte Menschen ist nicht gedacht. **17 f.** Da ergeht's dem Erdenbewohner wie dem gejagten Wild, das nicht entrinnen kann. קול und תוך, die in LXX und Jer 48, 44 fehlen, beschweren etwas den Ausdruck, sind vielleicht eingedrungen (vgl. Duhm). Ein ähnliches incidit in Scyllam Am 5, 19. Niemand kann entrinnen, weil von oben flutartige Verwüstung kommt und von unten erschütterndes Beben der Erde. Diese und die folgenden Ausdrücke sind nicht bloße Bilder für die Vernichtung der Weltgestalt, wie sie von den gottwidrigen Weltmächten herbeigeführt wurde, der Verf. denkt offenbar auch an Naturerscheinungen, die zu jener Veränderung mitwirkten (Kittel). Die Fenster in der Höhe öffneten sich: derselbe Ausdruck steht Gn 7, 11 (vgl. 8, 2), nur steht hier השמים statt מָרוֹם. Die Fenster des Himmels lesen wir noch 4 K 7, 2. 19; Mal 3, 10 (vgl. Ps 78, 23), aber hier sind sie segenspendend, an unserer Stelle bringen sie Verderben, wenn auch nicht eine neue Sündflut. Und es bebten: derselbe Ausdruck aktivisch im Munde Gottes Agg 2, 6, wo die Rede ist von einer Erschütterung des Himmels und der Erde d. h. aller auf der Welt bestehenden Verhältnisse, an die sich eine Neuordnung anschließt. **19 f.** Die bebende Erde wird zunächst brüchig, dann bekommt sie klaffende Risse, und die gelösten Teile fangen an zu schwanken, und endlich hin und her wankend fällt sie auseinander und stürzt zu Boden. Die drei Reflexivformen mit ihren Gerundiven suchen die einzelnen Momente der Katastrophe für das Ohr wahrnehmbar nachzubilden (Delitzsch). Das Anfangs- und Schluß-ה von התרעעה ist durch Dittographie zu den ursprünglichen רעע und ארץ hinzugekommen. Die Erde taumelt wie ein Trunkener (vgl. 28, 7; 29, 9; Ps 107, 27) und schwankt wie eine vom Wind geschüttelte Nachthütte (vgl. 1, 8). Und was ist der Grund dieser furchtbaren Katastrophe? Auf der Erde ruht schwer eine Last, eine Frevellast, die sie drückt, bis sie stürzt, um sich nicht wieder zu erheben. Die Sünden der Erdbewohner haben sich der Erde mitgeteilt, haben sie mit Schuld behaftet (24, 5), sind ihre Sündenschuld geworden, die an ihr heimgesucht wird (vgl. 26, 21). **21** An jenem Tage d. h. am Tage der beschriebenen Weltkatastrophe. יִפְקֹד: mit Strafen heimsuchen (vgl. 26, 14. 21; 27, 1. 3). מָרוֹם bedeutet Himmel wie V. 18; daher bezeichnet das Heer der Höhe in der Höhe überirdische Mächte. Die Könige als irdische Mächte werden ihnen ausdrücklich entgegengesetzt. Zu על האדמה vgl. 23, 17. Daß das Heer der Höhe in der Höhe die

Schutzengel der Nationen seien (vgl. Dn 10—12), die sie irregeführt, dafür fehlt jeder Beweis. Wie könnten auch einige wenige Schutzengel Heer genannt werden. Wer an gefallene Engel denkt, kann nicht erklären, wie diese schlechtweg Heer der Höhe genannt werden. Heer sind die Gestirne, die von den Heiden als göttliche Mächte angesehen wurden (vgl. Dt 4, 19; 17, 3; Jer 8, 2; 19, 13; Soph 1, 5; Job 31, 26 f. u. a.). Sie werden heimgesucht, und die Strafe, die sie trifft, ist 23a angegeben, während V. 22 die Strafe der Könige beschreibt. So richtig Kittel. Was Spätere aus 21a gelesen haben, gehört nicht zum ursprünglichen Sinn (vgl. Hen 18, 13—16). 22 Statt אספה אסיר l. אָסַף הָאֲסִיר = Einsammlung der Gefangenen d. h. wie Gefangene eingezogen werden. עַל wie אֶל = in, nach . . . hin: sie werden in eine Grube gesammelt und in ein Gefängnis verschlossen. מֵרֹב יָמִים יִפָּקְדוּ: die einen übersetzen: nach langer Zeit werden sie in Gnaden heimgesucht werden, d. h. sie werden wieder frei und werden dann entweder frei bleiben (Kittel) oder, nachdem sie wieder gesündigt, von neuem, wie V. 23 sagt, bestraft (Delitzsch). Andere übersetzen; nach langer Zeit werden sie bestraft werden, indem sie zwischen der Haft als einstweiliger Strafe und der endgültigen Bestrafung nach langer Haft unterscheiden. Wahrscheinlich ist keine dieser Erklärungen richtig. מֵרֹב יָמִים wird gewöhnlich übersetzt: nach Verlauf einer Menge von Tagen d. h. nach langer Zeit. מִן hat ohne Zweifel temporale Bedeutung: nach Verlauf von. Aber מֵרֹב heißt an keiner Stelle der Bibel: nach Verlauf von vielen, vielmehr ist die kausale Bedeutung: wegen, zufolge die durchgängige; vgl. besonders Zach 8, 4, ferner Jos 9, 13; 1 S 1, 16; Js 7, 22; 40, 26; Ez 27, 12. 16. 18; 28, 18; Nah 3, 4; Zach 2, 8; Job 35, 9. Deshalb ist es berechtigt zu übersetzen: sie werden bestraft wegen der Menge der (vergangenen) Tage d. i. für die lange Vergangenheit, die sie gegen Jahve gefrevelt haben. Gegen eine gnadenvolle Heimsuchung nach stattgehabter Haft spricht 26, 14: die Tyrannen, die einmal ihre Herrschaft verloren haben, leben nicht wieder auf. Vgl. zu מִן = wegen die Übersetzung von Schlögl. — 2 Petr 2, 4 und Jud 6 sprechen von einem vorläufigen und einem endgültigen Gericht. Aber diese beiden Gerichte decken sich nicht mit den beiden etwa in V. 22 gemeinten Gerichten. Denn hier gehören beide Gerichte noch der Zukunft an, während in 2 Petr 2, 4 und Jud 6 das erste Gericht bereits ergangen ist, ohne daß das Weltgericht V. 22a stattgefunden hat. 23 V. 23a gibt an, worin die Heimsuchung des Heeres der Höhe besteht, denn Mond und Sonne sind die Repräsentanten dieses Heeres. Wenn die Herrlichkeit Jahves auf der Welt erstrahlt, dann erbleicht der Glanz der Sonne und des Mondes, sie werden

von den Altären gestürzt, auf die die Menschen sie erhoben, und aller göttlichen Ehren entkleidet. Die Einwürfe, daß das Heer der Höhe neben „Könige der Erde“ als persönliche Gewalten zu fassen sei, und daß das Erbleichen der Gestirne vor dem Glanze Jahves nicht als Bestrafung gelten könne, sind nicht zutreffend, da die Begriffe Persönlichkeit und Strafe in der obigen Erklärung hinlänglich gewahrt sind. לְבָנָה für Mond und חַמָּה für Sonne wie 30, 26. Das Heer der Höhe wird entthront, weil der Herr der Heere auf dem Berge Sion und zu Jerusalem (vgl. 10, 12) die Königsherrschaft antritt. Dort thront Jahve; Älteste, die seinem Herzen gefallen (vgl. 1, 26 und 3, 14), umgeben ihn, und vor ihnen erstrahlt die Lichtfülle seiner Herrlichkeit.

b) Das Reich Gottes auf dem Sion 25, 1—12.

α) Loblied auf den König in Sion, dem Israel und die Völker huldigen 25, 1—5.

25, 1 Jahve, mein Gott bist du,
ich rühme dich und preise deinen Namen.
Denn du vollführtest Wunderpläne,
die von alter Zeit her unwandelbar bestanden.
2 Denn du machtest die Stadt zum Steinhaufen,
den festen Ort zum Trümmerfeld,
Die Burg der Stolzen zur Ruinenstätte,
nicht wird sie jemals aufgebaut.
3 Drum werden dich ehren starke Völker,
die Städte gewaltiger Nationen dich fürchten.
4 Denn du warst ein Hort dem Niedrigen,
ein Hort dem Armen in seiner Not,
Eine Zuflucht vor dem Wetter im Winter, [?]
ein Schatten vor der Hitze in ödem Lande. [?]
5 Denn das Toben der Stolzen dämpfest du,
und das Triumphlied der Gewaltigen machst du verstummen.

β) Mahl auf dem Sion für alle Völker in Freude und ewigem Leben 25, 6—8.

25, 6 Und bereiten wird Jahve der Heere
allen Völkern auf diesem Berge
Ein Gelage von Fettspeisen, ein Gelage von Hefenweinen,
von markigen Fettspeisen, geseihten Hefenweinen.
7 Und er vernichtet auf diesem Berge
die Hülle, die gehüllt ist über alle Völker,
und die Decke, die gedeckt ist über alle Nationen.

25,8 Er vernichtet den Tod für immer,
und der Herr, Jahve, wischt ab
die Tränen von allen Gesichtern.
8b Und die Schmach seines Volkes schafft er weg
von der ganzen Erde, denn Jahve hat's geredet.

γ) Loblied auf den Herrscher in Sion, der die Schmach seines Volkes durch Moabs Vernichtung hinwegnimmt 25, 9—12.

25,9 Und man sagt an jenem Tage:
siehe, unser Gott ist das.
Wir harrten auf ihn, daß er uns helfe ():
laßt uns jubeln und fröhlich sein über seine Hilfe.
10 Denn ruhen wird des Herren Hand auf diesem Berge,
und zerstampft wird Moab an seiner Stelle,
wie zerstampft wird Stroh in einem Misttümpel.
11 Und breitet es aus seine Hände darin,
wie sie ausbreitet der Schwimmende zum Schwimmen,
so drückt er nieder sein Aufstreben trotz seiner gewandten Hand-
12 Und deine festen, steilen Mauern wirft er nieder, [bewegungen.
erniedrigt sie, läßt sie sinken zur Erde in den Staub.

Kap. 25 besteht aus drei Stücken. 1. Das Lied V. 1—5 enthält acht Distichen. Gewöhnlich werden diese zu Strophen von je zwei Distichen zusammengefaßt (vgl. Duhm, Schlögl). Aber מחסה V. 4 gehört zu חיית, kann also nicht davon getrennt werden. Deshalb lasse ich auf die beiden ersten Distichen je drei Distichen folgen. Lohmann (ZatW XXXIII 256 ff.) liest sieben Doppeldreier. 2. Die Weissagung V. 6—8 und 3. das Lied V. 9—12 sind gleich gebaut: 2 Distichen, 2 Tristichen, 1 Distichon.

Nachdem das Weltgericht vollendet ist, und Jahve die Königsherrschaft auf dem Sion angetreten hat, sprudelt das Lied, das schon 24, 14—16 sich hervorwagen wollte, wie von selbst von den Lippen des Propheten. In die Endzeit versetzt besingt er, was Jahve im Gericht an der Stadt (24, 10) getan hat. Auch die Völker, die solches gesehen, ehren Jahve, weil er den Niedrigen geholfen und die Stolzen gedemütigt hat.

Daß 25, 6 an 24, 23 anschließt, ist kein Beweis für die Nichtursprünglichkeit von 25, 1—5, denn 24, 13 findet seine Fortsetzung in 24, 16b, und doch ist 24, 14—16a ursprünglich. Gerade aus dieser Stelle, deren Echtheit niemand bezweifelt, geht hervor, daß der Verf. die Eigentümlichkeit hat, in den erzählend weissagenden Text Lieder einzustreuen. Die Lieder schließen sich an den Text an, der dann später wieder aufgenommen wird.

1 V. 1a fast genau wie Ps 118, 28. Jahve (Vokativ), du bist

mein Gott! Anruf und Bekenntnis zu Jahve. Auf אֲרוֹמִמְךָ, das Chireq statt Segol hat wie inf. piel 1, 15 und part. 52, 12, reimt שִׁמְךָ. Der Entschluß Jahve zu rühmen wird in V. 1b allgemein, in V. 2 im besondern begründet. עֲצוֹת gehört eng zu פֶּלֶא: denn du vollführtest Wunderpläne; vgl. Ex 15, 11 und Wunderrat 9, 5. Schwierig ist die vierte Zeile. Delitzsch deutet אמונה und אמן als zweites und drittes Objekt von עשית und als Eigenschaften Jahves. Kittel will beide, wenn Objekt, als Prädikatsakkusative auffassen. Duhm und Marti übersetzen Relativsätze (die von längsther Wahrheit sind wahrlich, oder ähnlich). Jedenfalls sind die beiden Wörter Prädikate von עֲצוֹת, die Adjektive vertreten. אמונה = Festigkeit, vgl. Ex 17, 12, wo den Händen diese Eigenschaft zugeschrieben wird. אֱמֶת = Wahrheit dient zur Verstärkung des Begriffs: unwandelbare Festigkeit. Die Ratschlüsse Jahves sind also unwandelbare Festigkeit, blieben von alter Zeit her unwandelbar feststehen. 2 Das erste מעיר scheint durch das zweite aus urspr. העיר oder עיר verderbt zu sein; der heutige Text: du hast von Stadt hinweg zum Steinhaufen gemacht. עִיר, קִרְיָה und אַרְמוֹן sind parallel; die Stadt ist so unbestimmt und unbestimmbar wie 24, 10. LXX Targ übersetzen *πόλεις*. doch wird wohl wie 24, 10 die Hauptstadt des herrschenden Weltreiches gemeint sein. Parallel sind auch die Prädikatsakkusative גֵּל, מַפֵּלָה (vgl. 23, 13; מַפָּלָה 17, 1) und מֵעִיר (gewesene Stadt, Ruinenstätte). Statt זָרִים (Fremde, Barbaren, Feinde des Volkes Gottes) ist vielleicht wegen LXX *ἀσεβῶν* זֵדִים (Übermütige, Stolze) zu lesen. 3 An dem Untergang der Stadt (und der Errichtung des Reiches auf dem Sion) erkennen Völker und Städte, daß Jahve der Urheber ist, deshalb ehren und fürchten sie ihn (vgl. 18, 7). קִרְיַת in „Stadt gewaltiger Nationen" muß kollektiv sein; darum wird auch עַם־עָז so aufzufassen sein. גּוֹיִם (LXX *ἀνθρώπων* vgl. Job 12, 2) ist wegen des parallelen עַם ursprünglich. 4 f. כִּי ist dem כִּי in V. 1b und V. 2 koordiniert und begründet den Lobpreis. דַּל und אֶבְיוֹן ist das gedrückte Volk Jahves, vgl. 14, 30; 26, 6; 41, 17. Vgl. auch צדיק 24, 16; 26, 2. 7. צַר Adjektiv, hier neutrisch-abstrakt = Enge, Bedrängnis, daher „in der Bedrängnis, die er hatte". In 4b. 5 sind offenbar Glossen in den Text gekommen. Die Dichter erklären ihre Bilder nicht, deshalb scheint כי רוח bis בציון und חרב bis עב späterer Zusatz zu sein, aber קִיר (statt קִיר = Wand) und בציון scheint zum ursprünglichen Bestand zu gehören. Ich lese also 1. מַחְסֶה מִזֶּרֶם קִר 2. צַל מַחֲרֵב בְּצִיּוֹן 3. גאון שְׁאוֹן זֵדִים תַּכְנִיעַ 4. כִּי עָרִיצִים תַּעֲנֶה זְמִיר עָרִיצִים. שאון ist nicht durch גאון zu ersetzen, weil es parallel ist zu זמיר; dagegen ist זדים ebenso wie in V. 2 in זרים (parallel zu עריצים) zu verbessern. Statt יענה lies תענה, das parallel ist zu תכניע, daher = dämpfen, demütigen,

verstummen machen. 6 V. 6 setzt den Weissagungstext 24, 23 fort. Wenn sich aber 25, 6 unmittelbar an 24, 23 anschlösse, wäre der Übergang unvermittelt. Dieser liegt darin, daß zwar der Stolze niedergebeugt (25, 5), aber der sich vor Jahve Beugende (25, 3) aufgenommen und zum Mahle zugelassen wird. בְּהַר הַזֶּה knüpft an בְּהַר צִיּוֹן 24, 23 an. Das Mahl ist also als Krönungsmahl zu denken, durch das Jahve die ihm huldigenden Völker in die Freuden seines Reiches einführt. Zugrunde liegt dieser Darstellung die Idee der an das Friedensopfer sich anschließenden Opfermahlzeit, in der Jahve als Gastgeber seine Gäste mit den ihm geschenkten Opferstücken bewirtet und sie in fröhlicher Gottesgemeinschaft, die durch das Opfer neu bezeugt ist, mit Freude und Wonne erfüllt. Vgl. Gn 31, 54; Ex 18, 12; 1 S 9, 12 ff.; Am 2, 8; Os 8, 13. Der Ausdruck „essen vor Jahve und fröhlich sein" begegnet häufiger, vgl. Dt 12, 7. 18; 14, 23; 15, 20; 27, 7. Bei dem Opfermahl wurde Wein getrunken Ex 24, 11; 32, 6; Dt 14, 26; 1 S 1, 13—15. Die Opfermahlzeit und die dabei herrschende Fröhlichkeit war Grund, daß die Freuden bei Gott überhaupt unter dem Bilde eines reichlichen, fröhlichen Mahles dargestellt wurden (vgl. Ps 23, 5; 36, 9; 63, 6. 7; Js 55, 1. 2; 65, 13). Wenn also unser Verf. die Freuden der neuen Zeit schildern wollte, so lag ihm das Bild recht nahe, um so näher, als es in Israel Sitte war, daß Krönungsfeierlichkeiten mit einem reichlichen Opfermahl verbunden waren (vgl. 1 S 11, 15; 2 S 15, 11. 12; 3 K 1, 9. 25; 1 Chr 29, 21. 22). Dem Neuen Testament ist es ganz geläufig, die Freuden des Himmelreiches unter dem Bilde eines Mahles darzustellen (vgl. Mt 8, 11; 22, 2 ff.; 26, 29; Lk 14, 15 ff.; 22, 29. 30; Apoc 19, 9). שְׁמָנִּים = Fett, Plur. Fettspeisen. שְׁמָרִים = Hefe, hier Hefenwein d. h. Wein, der lange auf seinen Hefen gelagert hat und dadurch besonders geschmack- und kraftvoll geworden ist. מְמֻחִים ist part. pual statt מְמֻחִים = markig, so gebildet wegen des Gleichklangs mit מְזֻקָּקִים = geseiht, geläutert, rein. „V. 6 klingt wie fröhliche Musik zur himmlischen Mahlzeit. Es ist als ob man Streichinstrumente in schnellstem Bogenwechsel spielen hörte" (Delitzsch). 7 בלע piel: verschlingen, vernichten. Das zweite הַלּוּט (= הַבָּלָט) wird als part. act. von לוּט (vgl. קוֹמֵם 4 K 16, 7 und בּוֹסִים Zach 10, 5) erklärt: welche eine Hülle bildet über (עַל). Kittel will mit Recht wegen 1 S 21, 10 (לוּשָׁה) הַלּוּט part. pass. lesen. Ist die Hülle (und Decke) eine das Sehen behindernde Hülle (vgl. 29, 10; 2 Kor 3, 15 f.) oder eine Trauerhülle (vgl. 2 S 15, 30; Jer 14, 3 f.; Esth 6, 12)? Träfe ersteres zu, so käme V. 7 nach V. 6 zu spät, da die Bereitung des Mahles Empfänglichkeit der Nationen voraussetzt. Deshalb ist an eine Trauerhülle zu denken, wie ja auch der in V. 8 fortgesetzte

Gedanke verlangt. נסך = weben, daher: das Gewebe (die Decke), das über alle Völker gewoben (gedeckt) war. 8 Jahve wird den Tod auf immer vernichten. Paulus 1 Kor 15, 54 übersetzt: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*: absorpta est mors in victoria. Er übersetzt also בָּלַע statt piel, und נצח hat sich unter aramäischem Einfluß von der Bedeutung Glanz zu Sieg entwickelt. Seit Gn 3 herrscht der Tod als Folge der Sünde und Inbegriff aller irdischen Übel. Der Messias hat seine Herrschaft zwar gebrochen, aber noch nicht vernichtet, dies steht noch aus für die kommende Zeit. Duhm-Marti halten den ohne Verbindung stehenden V. 8a für Glosse, weil er den Zusammenhang zwischen Trauerhülle und Tränen aufhebe. Aber die Trauerhülle wird doch auch des Todes wegen angelegt. Zudem harmoniert die Vernichtung des Todes mit der Auferweckung der Toten 26, 19: die lebende Generation geht nicht unter, und die vergangene steht wieder auf. Wie Gn 3, 16—19 Tod und Schmerz als Strafen verhängt werden, so wird hier gesagt, daß Jahve Tod und Schmerz (Träne) vernichten wird. Nach dem, was Jahve allen Völkern tun wird, folgt noch, was er speziell seinem Volke erweisen wird: er wird entfernen die Schmach, die überall in der Welt auf dem Judenvolke lastet. Die Weissagung schließt wie 24, 3 mit der Betonung ihres göttlichen Ursprungs. 9—12 An jenem Tage, da Jahve ausgeführt, was V. 6—8 verheißen, jubelt man in Sion über das Heil. Denn, sagt der Verf., aus dem Lied in den Ton der Weissagung zurückfallend, Jahves Hand wird segnend und schützend auf diesem Berge ruhen, während Moab, das Israel Schmach angetan, vernichtet wird. Lohmann betrachtet V. 6—8 als ein religiöses Siegeslied, das auf eine Niederlage Moabs (vor Nehemias) als eine vollendete Tatsache zurückblickt. Der Text ist darnach in recht bedenklicher Weise zugestutzt. Insbesondere ist בהר הזה und alle Imperfekta und konsek. Perfekta entfernt, nur והשפיל V. 11 ist geblieben, wird aber als Präteritum übersetzt. 9 וְאָמַר: Subjekt ist man sc. das aus der Schmach erlöste Volk V. 8b. Die erste Zeile des Liedes lautet: Siehe, unser Gott ist das. Die Stellung von זה ist auffällig, es sollte auf הִנֵּה folgen; זה ist also Subjekt, nicht Relativ wegen des Metrums. Der Satz זה יהיה קוינו לו ist als Glosse zu streichen (vgl. Duhm). Die zweite Zeile sagt, daß sie seine Hilfe erhoffen, und die dritte, daß sie über die erlangte jubeln wollen. 10 Das Lied fällt in die Weissagung zurück. Die Hand Jahves wird ruhen, d. h. der Schutz und Segen Jahves wird von diesem Berge nicht weichen. בהר הזה verknüpft V. 9—12 eng mit V. 6—8, denn der Ausdruck geht ohne Zweifel auf V. 6 zurück. Den Ausdruck zu entfernen (Lohmann) liegt kein Grund vor. Duhm hat mit Recht

daraus gefolgert, daß V. 9—12 von vornherein eine Beischrift zu V. 6—8 gewesen sei. Die Meinung, daß sie zur Zeit des Alexander Jannäus entstanden sei, werden nicht viele teilen. Der erste Grund des Lobpreises Jahves (V. 9) ist der Schutz Israels, der zweite die Vernichtung Moabs, dessen schmähender Stolz 16, 6 hervorgehoben ist und nach V. 8 mit aller Schmach Israels auf Erden verschwinden soll. תַּחְתָּיו: unter sich, dort wo (Moab) steht, an seiner Stelle. Der folgende Vergleich ist derb, und das Bild in V. 11 fast anstößig. Beides ist durch die groben Schmähungen und Anwürfe Moabs hervorgerufen. הַדּוֹשׁ ist inf. constr. niph. statt הֵדּוֹשׁ (sc. wegen מ in מִתְבֹּן?). K בְּמֵי = im Wasser einer Düngerstätte, in einem Misttümpel; Q בְּמוֹ = בְּ. Zu beachten ist das Wortspiel in den drei letzten Worten des Verses. **11** Versucht Moab durch Schwimmen aus dem Misttümpel herauszukommen, so drückt Jahve sein Aufstreben, seinen gewandten Handbewegungen zum Trotz, wieder nieder. נַאֲוָה ist inf. wie רַאֲוָה Ez 28, 17 und bedeutet sich erheben, aufstreben. עִם = trotz wie Neh 5, 18 und אֲרֻבּוֹת bezeichnet die gewandten Bewegungen der zum Schwimmen sich bewegenden Hände. **12** Die Befestigung der Steilheit deiner Mauern d. h. deine steilen, festen Mauern. Angeredet ist Moab, und gemeint sind seine festen Städte. Den drei Nomina entsprechen drei Verba, die den Sturz der Städte in steigernder Weise ausdrücken.

c) Lob- und Danklied 26, 1—19.

α) Lob der unbezwinglichen Stadt Gottes V. 1—6.

26, 1 An jenem Tage wird im Lande Juda dieses Lied gesungen werden:

Wir haben eine feste Stadt,
Heil machte er
zu Mauer und Bollwerk.
2 Öffnet die Tore,
daß einziehe gerechtes Volk,
das Treue hält.
3 Sein Sinn ist fest,
du bewahrest Frieden,
denn auf dich vertraut es.
4 Vertraut auf Jahve für immer,
denn ( ) Jahve ist ein ewiger Fels.
5 Denn er hat erniedrigt die Bewohner der Höhe,
die hochragende Stadt.
Er erniedrigte sie tief bis zur Erde,
ließ sie sinken in den Staub.
6 Es zertraten sie ( ) die Füße des Elenden,
die Schritte der Niedrigen.

β) Lob der Wege Gottes, der die Gottlosen vernichtet 26, 7—14.

26,7 Der Weg des Gerechten ist gerade,
() eben machtest du den Pfad des Gerechten.
8 Ja, auf den Weg deiner Gerichte, Jahve, harrten wir,
nach deinem ruhmvollen Namen stand das Verlangen der Seele.
9 Mit meiner Seele verlangte ich nach dir des Nachts,
und mit meinem Geist in mir suchte ich dich.
Denn wenn deine Gerichte die Erde treffen,
lernen Gerechtigkeit die Erdbewohner.
10 Erfährt der Frevler Gnade, so lernt er nicht Gerechtigkeit,
im Lande, wo Geradheit herrschen soll, frevelt er
und sieht nicht die Hoheit Jahves.
11 Jahve, war auch deine Hand schon erhoben, sie beachteten es nicht,
sie werden beschämt sehen den Eifer um das Volk,
und das für deine Feinde bereitete Feuer wird sie fressen.
12 Jahve, du wirst uns Frieden verschaffen,
denn was immer an uns geschah, du hast es gewirkt.
13 Jahve (), es beherrschten uns Herren außer dir,
nur dich rühmen wir [jetzt], deinen Namen.
14 Die Toten werden nicht leben, die Schatten nicht auferstehen,
darum hast du sie heimgesucht und weggetilgt
und hast untergehen lassen alles Gedächtnis an sie.

γ) Israels Tote werden zum Leben erweckt 26, 15—19.

26,15 Du hast [einst] gemehrt das Volk, Jahve,
gemehrt das Volk, dich verherrlicht,
erweitert alle Grenzen des Landes.
16 Jahve, in der Not haben wir *dich gesucht,*
haben geschrien vor Bedrängnis,
da *deine Züchtigung* uns *traf.*
17 Wie eine Schwangere, die nahe daran ist zu gebären,
sich windet, schreit in ihren Schmerzen,
so waren wir vor dir, Jahve.
18 Wir waren schwanger, wanden uns, als wir geboren — Wind,
Heil schafften wir nicht dem Lande,
noch wurden Weltbewohner geboren.
19 Leben werden deine Toten, meine Leichen werden auferstehen,
erwachet und jubelt, ihr Bewohner des Staubes.
Denn Tau des Lichtes ist dein Tau,
und die Erde gibt die Schatten heraus.

Kap. 26 besteht aus drei Stücken: 1. V. 1—6 enthält drei Tristichen (3 × 2 Hebungen), ein Distichon und drei Pentameter

(3 + 2 Hebungen); 2. V. 7—14 besteht aus sechs Distichen und drei Tristichen; 3. V. 15—18 enthält vier Tristichen und zwei Distichen.

1—6 An jenem Tage besingt das zukünftige Juda Stadt und Volk, das auf Jahve fest vertraut (V. 1—3). Daran schließt sich die Mahnung, auf Jahve, den ewigen Fels, für immer zu vertrauen, weil er die hochragende Stadt (24, 10; 25, 2) in den Staub erniedrigt hat, so daß die Füße der Elenden und Armen darauf treten (V. 4—6). Lohmann trennt den Abschnitt in zwei Teile: 26, 1b—3 ist ein Einzugslied (Mauerweihfestlied; vgl. Neh 12, 27—47) und 26, 4—5a ist ein religiöses Siegeslied, zu dem später V. 5b. 6 hinzugekommen. Ich halte diese Trennung nicht für richtig. Die beiden Teile gehören zusammen einmal durch den Gegensatz der beiden Städte und dann durch das feste Vertrauen auf Jahve, das V. 3 und 4 eng verknüpft. 1 An jenem Tage, d. h. an dem Tage, da Jahves Hand auf diesem Berge ruht, und Moab zertreten wird. Im Lande Juda: während Moab vernichtet ist, wird man in Juda Lieder singen. Statt des masorethischen Textes (Stadt ist uns Stärke) ist zu lesen: עִיר־עֹז לָנוּ = wir haben eine feste Stadt. Schlögl liest V. 1 als Distichon und zieht ישועה zum ersten Stichos: die feste Stadt ist uns zum Heile. Aber das ist, abgesehen von der masorethischen Punktation, nicht angängig, denn man erwartete לישועה; vgl. Ex 15, 2; Jes 12, 2, Ps 118, 14. 21. Auch wäre der Ausdruck ungewöhnlich, da er nur von Jahve gebraucht wird. Man kann zweifeln, ob ישועה direktes oder Prädikatsobjekt ist. V. 18 kann wegen ארץ nicht entscheiden. Ähnlich ist 60, 18; in beiden Fällen ist Heil als direktes Objekt zu fassen, vgl. Zach 2, 9. חֵל = חֵיל ist Vormauer, antemurale. 2 Die in Juda Singenden rufen: Öffnet die Tore der Stadt, damit einziehe, wer gerecht und treu ist, und dort Heil und Frieden finde. Wegen V. 1 handelt es sich um die Öffnung der Stadttore, nicht der Tempeltore. Darum paßt die von Lohmann vorgeschlagene Situation Neh 12, 40. 42 nicht. Der Rückkehr von Exulanten sind die Ausdrücke ebenfalls nicht günstig. Der Vers hat drei zweihebige Stichen, da וְיָבֹא nach Sinn und Punktation eng zu נוי gehört. Zu צדיק vgl. 24, 16. 3 Der Begriff Treue wird noch einmal aufgenommen: sein Sinn ist fest. Statt יצר ist יצרו mit Hex. zu lesen. סמוך part. pass. = gestützt, gefestigt, fest. Die innere Verbindung mit תִּצֹּר (von נָצַר) ist: darum. Weil der Sinn des gerechten Volkes treu, festbegründet ist, bewahrt ihm Jahve steten Frieden. Das zweite durch Dittographie entstandene שלום ist zu streichen. כִּי wiederholt den schon sachlich angegebenen Grund: denn auf dich vertraut er (Sinn) oder es (Volk). בָּטוּחַ part. pass. bezeichnet den Zustand, welcher durch

Vertrauensregungen hervorgerufen ist: vertrauensvoll. 4 בִּטְחוּ nimmt בָּטוּחַ wieder auf und ermahnt zu immerwährendem Vertrauen auf Jahve, weil er ein ewiger Fels d. h. eine unwandelbar feste Zufluchtsstätte ist. ביה ist wohl zu tilgen, entweder hat das kurz vorher geschriebene ביהוה nachgewirkt, oder in בי kehrt כי wieder. Zu Fels = Jahve vgl. 17, 10; 30, 29. 5 V. 5 gibt an, wodurch sich Jahve als schützender Fels erwiesen hat: denn er hat die Hochwohnenden und die hochragende Stadt erniedrigt. Woran denkt der Verfasser? Viele Ausdrücke unseres Verses stimmen mit denen von 25, 12 überein. Dort war von Moabs Städten die Rede. Man könnte schließen, daß er hier von Moabitern und Moabs Hauptstadt spreche. Aber notwendig ist dieser Schluß nicht. קִרְיָה נִשְׂגָּבָה erinnert vielmehr an קרית־תהו 24, 10 und קריה בצורה 25, 2 (27, 10). Die hochragende Stadt ist also wohl die Hauptstadt des Weltreiches, und die Hochwohnenden sind ihre Bewohner. Die metrische Einteilung des Verses ist verschieden; ich lese zwei Verse mit 3 + 2 Hebungen. יִשְׁפִּילָהּ bleibt entweder stehen zur Verstärkung oder wird in einen inf. השפיל (vgl. Ez 21, 31) umgeändert. 6 Auch dieser Vers hat 3 + 2 Hebungen. רֶגֶל ist Glosse, welche dem sing. des Verbs angeglichen ist. עָנִי und דַּלִּים bedeuten dasselbe wie דַּל und אֶבְיוֹן 25, 4. 7—14 Daran, daß die Füße der Elenden oder Gerechten die hochragende Stadt niedertreten, erkennt man, daß Jahve den Weg der Gerechten eben macht. Wir haben auch nach diesem Gerichtsweg Jahves, der dessen Hoheit zeigt und die Menschen Gerechtigkeit lehrt, sehnsüchtig geharrt. Die Frevler, Heiden, Tyrannen — vor dem Gericht beachteten sie die an Israel vollführten Taten Jahves nicht, sie werden aber sehen, wie Jahve für das Volk eifert, ihm Frieden verschafft und seine Feinde vernichtet V. 11. 12 —, die uns beherrscht haben und nun dahin sind, sind für immer tot. Lohmann faßt V. 7—11 als ein Lied, das ganz allgemein von der verschiedenen Stellung des צדיק und רשע gegenüber Jahve handelt; er nennt es Psalm vom Frommen und vom Gottlosen. Ich halte das nicht für richtig. Die Beziehung unseres Abschnittes zum Weltgericht geht besonders deutlich hervor aus V. 9. 10, verglichen mit 26, 21. 7 Der Übergang zu V. 7 ist vermittelt durch Füße und Schritte der Elenden, Armen. Diese treten auf die hochragende Stadt, die Jahve zu Boden geschmettert hat. Jahve hat durch die Vernichtung der Stadt, die den Elenden entgegen war, den Pfad der Gerechten geebnet. Der Satz ist spruchartig, das Imperfekt ist präsentisch. Im Zusammenhang kann man auch durch Präteritum übersetzen. Der Plural מישרים vgl. אמנים V. 2 zur Steigerung: Geradheit, eben. יָשָׁר ist entbehrlich, vielleicht späteren Ursprungs. פלס pi. wage-

recht machen, ebnen. 8 Der gerade Pfad des über die Weltstadt schreitenden Gerechten ist der Weg des Gerichtes Jahves, daher V. 8: ja, auf den Weg deiner Gerichte harrten wir. Dieser Zusammenhang wird durch dasselbe ארח in V. 7 und 8 angedeutet. קוינו hat doppeltes Objekt: Suffix und אֹרַח; kurzer Ausdruck für: wir harrten, daß du den Gerichtsweg beschreiten solltest. Im Gerichte zeigt sich, was Jahves Name und Gedächtnis (= ruhmvoller Name) bedeutet und vermag, daher: nach deinem ruhmvollen Namen stand das Verlangen der Seele. Zu זכר = שם vgl. Ex 3, 15; Ps 135, 13. 9 V. 9a variiert und verstärkt V. 8. נַפְשִׁי ist Umschreibung des betonten Personalpronomens ich (vgl. E. König 3 § 325o), daher = herzlich; dasselbe gilt von רוּחִי בְקִרְבִּי, daher = gar innig. Ob בבקר statt בקרבי zu lesen, ist zweifelhaft. In der Nacht: was die Seele stark bewegt, kommt in der Stille der Nacht, wo keine Beschäftigung sie ablenkt, zum ungehemmten Durchbruch. Wäre „am Morgen" richtig, so müßte ausgedrückt sein, daß die Gedanken bis zum Morgen fortgesponnen werden. Den Grund, warum die Seele nach Gott und seinem Gerichte verlangt, gibt V. 9b an: die Gerichte lehren die Erdbewohner oder Heiden Gerechtigkeit. Der Satz ist zwar spruchartig und lautet allgemein, aber V. 9 bringt den Gegensatz zwischen Gerechten = Juden und Heiden zum Ausdruck, wie der Kontext lehrt: vgl. V. 11 Eifer um das Volk; V. 13 f. heidnische Tyrannen, die gerichtet werden; die Gerechten im Gegensatz zur heidnischen Weltmacht 24, 16; 25, 4; 26, 2. 6. 7; endlich das Weltgericht an den Erdbewohnern 26, 21. Demgegenüber kann V. 18, wo auch Israeliten ישבי תבל genannt werden, nicht beweisen, daß hier allgemein Gottlose, also auch Israeliten gemeint seien. 10 יְחֻן (hoph. v. חנן) und למד drücken einen Bedingungssatz aus, dessen Perfekt im Nachsatz verschärfend ausschließt, was das Imperf. im Vordersatz noch als denkbar hingestellt hatte (Ges.[26] § 159c). נְכֹחוֹת fem. plur. von נְכֹחַ neutrisch gebraucht = Geradheit. Das Land der Geradheit d. i. wo Geradheit, rechtes gottgefälliges Wesen, herrschen soll, ist das hl. Land. Die Hoheit Jahves, die sich hie und da drohend über dem Frevel und strafend nach demselben gezeigt, aber ihn noch nicht gefaßt hat, sieht er nicht. Die spruchartige, allgemeine Wahrheit von V. 10 ist wohl der Grund, warum der Prophet in V. 11 f. seinen idealen Standpunkt „an jenem Tage" V. 1 vergißt und in die rauhe Gegenwart zurückkehrt. 11 Jahve, erhoben war deine Hand, d. h. du hast schon öfter deine Macht durch große Taten an Israel und durch Gerichte bewiesen, aber sie (die Heiden) sehen es nicht, d. h. sie sehen es wohl, aber es macht keinen Eindruck auf sie, sie beachten es nicht. Das Imperf. ist mehr allgemein, doch können

wir Präteritum übersetzen, weil das Gegenteil im reinen Futur folgt: sie werden beschämt sehen. Zwischen יחזו und sein Objekt קנאת schiebt sich ויבשו ein, das einen Umstand des Sehens (beschämt sehen) bestimmt. Die Imperfekta drücken hier wie V. 12 die sichere Erwartung aus. קִנְאַת עַם ohne determinierendes Suffix wie בְּרִית עַם 42, 6, im Zusammenhange = Eifer um dein Volk. אֵשׁ steht im stat. constr. Daher = Feuer wie es deinen Feinden bereitet wird. Liebeseifer für sein Volk und Zornesfeuer gegen seine Feinde. **12** Während du unsere Feinde vernichtest, wirst du uns Frieden verschaffen, denn du hast auch bisher an uns getan all unser Werk, d. h. alles was wir zustande gebracht haben (Ps 90, 17) und was mit uns geschehen ist (Eccle 1, 13; vgl. Kittel). **13** Mit פעלת geht der Prophet wieder auf seinen idealen Standpunkt und schaut auf die Befreiung von der Weltmacht (V. 5. 6) als ein vergangenes Werk Jahves zurück. Hier nennt er speziell Herren außer dir, d. h. fremde Tyrannen, welche die Herrschaft über Israel, die Jahve zukommt, widerrechtlich ausgeübt haben. Jetzt aber ist diese Knechtschaft beseitigt, die fremden Herrscher außer dir sind abgesetzt. Fraglich ist das Verhältnis von בְּךָ und שִׁמְךָ. Die einen: allein durch dich preisen wir (d. i. können wir preisen) deinen Namen; andere: dein Name ist Apposition zu בְּךָ und steht unter der Rektion von בּ. Vielleicht ist es noch richtiger, לְבַדְךָ zu lesen: nur dich rühmen wir, deinen Namen. אלהינו ist vielleicht zu tilgen. Ob der Vers nur von Vasallenverhältnis zu fremden Reichen spricht oder von Knechtschaft in fremdem Lande, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen, aber es ist zu bedenken, daß das Vasallenverhältnis, das seit Achaz nicht mehr aufhörte, nicht so schwer empfunden wurde. **14** Die Tyrannen, die das Volk bedrückten, sind jetzt tot und werden nie mehr aufleben. Der erste Satz des Verses klingt allgemein, aber der Verf. will nicht sagen, daß es überhaupt keine Auferstehung von den Toten gebe, er hat von vornherein die Tyrannen im Auge; die leben nicht wieder auf, um die Herrschaft weiterzuführen. Wenn מֵתִים durch „die Toten“ übersetzt wird und יִחְיוּ durch das Futur, wird die Beziehung der Toten zu den Herren von V. 13 deutlicher. לָכֵן: darum d. i. um das zu erreichen. Vgl. E. König 3 § 373 f. Duhm findet in לָכֵן einen Erkenntniszweck: darum hat Jahve die Spuren (von der Herrschaft der Tyrannen) so gründlich vertilgt, daß die Frommen wissen sollen, sie kommen nicht wieder auf. **15—19** (Die Tyrannen sind für immer tot.) Wir aber werden unsere Toten zurückerlangen — das Gericht ist, was die Zeit angeht, soeben beendet, und das Heil hat soeben begonnen. Israel, das in der Vergangenheit ein so zahlreiches und weithin herrschendes Volk

war und jetzt durch alle Wehen der Unglückszeit und des Gerichtes hindurch sein volles Heil und insbesondere eine das Heil bedingende volle Bevölkerungszahl noch nicht erreicht hat, wird bald — der Prophet sieht's schon beginnen, daher sein Ruf an die Toten — reichen Zuwachs finden, denn die Toten werden aus dem Staube sich erheben und auferstehen. **15** Die Perfekta dieses Verses sind weder prophetisch noch als Wunsch (Condamin trotz fehlenden לוּ) zu deuten, sondern als reine Perfekta, die wie V. 12b auf geschichtlich Vergangenes zurückblicken. Wir fügen einst hinzu (vgl. Kittel). Der Prophet denkt vielleicht an die Zeiten Davids oder Salomons, da das Volk zahlreich und der Bereich des Landes groß war. יָסַף mit ל statt mit עַל oder אֶל ohne Objekt = einem Zuwachs gewähren. גּוֹי bezeichnet wie V. 2 das heilige, auserwählte Volk. כָּבַד niph. sich verherrlichen Ex 14, 4. רחק pi. entfernen, hier: weit hinausrücken. קְצוֵי־אָרֶץ nicht Grenzen der Erde Ps 48, 11; 65, 6, sondern des Landes. **16** Von der glänzenden Vorzeit fällt des Propheten Blick wieder auf die ideale Gegenwart, der trotz aller Wehen der Vergangenheit das volle Heil, insbesondere die volle Bevölkerungszahl, nicht beschieden ist. Der masorethische Text wird übersetzt: Jahve, in der Not suchten sie nach dir (vermißten dich oder sehnten sich nach dir), ergossen (perf. von צוק mit nun paragog. Ges.[26] § 72o) leises Flehen, da deine Züchtigung sie traf (Zustandssatz ohne ו). Gegen diesen Text sind in den Kommentaren mit Recht schwerwiegende Bedenken, die ich nicht wiederholen will, erhoben worden, so daß der Gedanke an Verderbnis nicht abzuweisen ist. Ich lese (vgl. BH) פְּקַדְנוּךָ צעקנו מלחץ כִּי מוּסָרְךָ לָנוּ = wir haben dich gesucht, haben geschrien vor Bedrängnis, als deine Züchtigung uns traf. Die Not war ein Zuchtmittel, das die Juden zu Jahve trieb. **17** Die Nöte der Vergangenheit waren die Wehen einer neuen Zeit, deren volle Ausgestaltung durch Jahve noch aussteht. Der Prophet, der sich mit dem Volke zusammenschließt, vergleicht das Volk, das von Jahve aus in diesen Zustand versetzt war, mit einer Schwangeren in ihren Geburtsschmerzen. כְּמוֹ ist verstärktes כְּ; תַּקְרִיב, תָּחִיל und תּוֹעֵק sind Relativsätze ohne אֲשֶׁר zu הָיָה. מִפָּנֶיךָ = vor dir, näherhin: von dir aus, um deinetwillen, infolge deines Zornes über unsere Sünden. **18** V. 18 führt das Bild noch näher aus: wir waren schwanger, wanden uns, als wir geboren, (hatten wir) Wind (geboren). כְּמוֹ ist wie כַּאֲשֶׁר temporal = zur Einleitung eines Satzes gebraucht. רוּחַ ist abgekürzter Satz, zu dem sich ילדנו aus dem Vorhergehenden von selbst ergänzt. Wir machten wohl alle Schmerzen der Schwangerschaft durch, aber der Erfolg war Wind d. h. nichtig (vgl. 41, 29). An Scheinschwangerschaft,

welche mit Ausströmung von Gasen endigt, braucht nicht gedacht zu sein (Kittel). V. 18b erklärt des nähern רוח ילדנו. Zu Heil machten wir nicht das Land. Der Plural יְשׁוּעֹת steigert den Begriff: lauter Heil, volles Heil. עשׂה mit doppeltem Akkus. wie שׂית V. 1. An Mühsalen und Anstrengungen unserseits hat es nicht gefehlt, aber das erwartete Heil hatten sie nicht zur Folge. ישׁוּעֹת deutet an, daß wohl ein Anfang des Heils gemacht, daß aber das von Jahve kommende Heil nicht bewirkt wurde. Die Tyrannen waren zwar tot (V. 13. 14), aber es blieb ein auf dem Lande d. i. Juda lastender Druck. Insbesondere fehlte ihm der gehoffte Bevölkerungszuwachs: Weltbewohner = Erdenbürger wurden nicht geboren. Für נָפַל = geboren werden spricht 1. das vorausgehende Bild der Geburtswehen, 2. תַּפִּיל = gebären V. 19. Vgl. נֵפֶל Fehlgeburt und *καταπίπτειν* Sap 7, 3. Die beiden Imperfekta נַעֲשָׂה und נָפְלוּ sind Ausdruck für den dauernden Zustand der Vergangenheit, der zur Zeit, da der Prophet spricht, noch andauert. ישׁבי תבל hat hier nicht den Sinn von 24, 5. 6; 26, 21, aber תבל bedeutet auch nicht das hl. Land, vielmehr sind ישׁבי תבל, wie schon bemerkt, allgemein Erdbewohner = junge neue Erdenbürger (Delitzsch). Vulg. (LXX) verstehen 18c vom Sturze der feindlichen Zwingherren, aber obige Erklärung paßt besser zu den umgebenden Versen. **19** Im Gegensatz zu den vergeblichen menschlichen Anstrengungen steht die durch Jahves Tun bewirkte Auferstehung der Toten. Der Gedanke tritt nicht abrupt auf. Nachdem das sprechende Volk schon wiederholt von V. 1 ab die eigene Ohnmacht und Jahves Macht betont hatte, kommt die Auferstehung von den Toten als Aufhebung der in V. 18 geschilderten Hilflosigkeit ganz naturgemäß zum Ausdruck. Die Auferweckung der Toten ist nicht als Wunsch zu deuten. V. 19 ist nämlich parallel und gegensätzlich zu V. 14 und daher wie dieser als sichere Erwartung zu fassen. Die Imperfekta יחיו und יקומון sind nicht in Übereinstimmung mit den Imperativen הקיצו ורננו als Jussive zu übersetzen, sondern umgekehrt die Imperative sind wegen LXX *ΑΣΘ* (BH) in Futura umzuändern. Deine d. i. Jahves Tote sind jahvetreue Tote im Gegensatz zu den jahvefeindlichen Toten V. 13. 14. נִבְלָתִי statt regelm. נִבְלָתִי; נְבֵלָה ist Kollektivum, daher das Verb im Plural; das Wort beweist, daß es sich um leibliche Auferstehung handelt. Meine d. i. des sprechenden Volkes Leichen; das Suffix ist hart, aber auch V. 9 spricht das Volk in der 1. pers. sing. נִבְלָתִי als Glosse zu streichen ist durch LXX kaum genug begründet. Vorgeschlagen ist wegen Syr. Targ. נִבְלָתָם = ihre d. i. deiner Toten Leichen. Die folgenden Imperative könnte man als lebhafte Darstellung auffassen: das Volk sieht die sicher erwartete

Auferstehung schon beginnen und richtet einen Ruf an die Toten, aber wahrscheinlicher ist וְקִיצוּ וְרַנְּנוּ, da die Anrede (bald an Jahve, bald an die Toten, bald an Jahve) zu jäh wechseln würde. Die im Staube liegen, werden erwachen und jubeln über ihre Wiedererweckung. Es folgt die Begründung: denn טַל אוֹרֹת ist dein Tau, der von dir auf die Erde gesandte Tau, so daß sie die Toten hervorbringt. Der Ausdruck טל אורת ist noch nicht befriedigend erklärt. 4 K 4, 39 bedeutet ארת Kräuter: Tau der Kräuter ist dein Tau, d. h. die Wirkung des auf die Pflanzen fallenden Taues hat der von dir auf die Toten herabgesandte Tau. Die Deutung „Kräuter" ist heute allgemein abgelehnt. אוֹרָה bedeutet Ps 139, 12 Licht. Der Plural könnte ein Plur. der Ausdehnung: Lichtwelt oder der innerlichen Steigerung: Lichtfülle sein. Beidemal müßte man bei der Erklärung zu Licht den korrelativen Begriff Leben hinzunehmen: ein aus der Lichtwelt kommender und Leben spendender Tau ist dein Tau oder licht- und lebensvoller Tau ist dein Tau. Es wäre also der Begriff Leben, der schon in dem Vergleichswort Tau an sich liegt, noch einmal hervorgehoben. Warum aber grade אורות = Licht und nicht חיים = Leben gewählt, ist in den andern Wörtern des Verses nicht ausgedrückt; die Scheol galt allerdings als Land der Finsternis und Dunkelheit. Duhm stützt sich bei seiner Erklärung (Tau der im obern Himmel aufbewahrt wird) auf die talmudische Vorstellung, daß der im siebten Himmel aufbewahrte Tau die Knochen der Toten beleben werde, aber nichts spricht dafür, daß diese Vorstellung alt ist. וָאָרֶץ: die Vulgata faßt ארץ רפאים als Objekt zu dem Verbum תַּפִּיל, das in der 2. pers sing. auf Jahve geht = das Land der Rephaim (Riesen) vernichtetest du. Besser in den Zusammenhang und zu dem ersten Teil der Begründung paßt die Auffassung: und die Erde bringt die Schatten (Schwachen = Rephaim) hervor. Daß ארץ nicht im stat. constr. steht und daher Subjekt ist, drückt die masorethische Vokalisation וָאָרֶץ aus (vgl. Prv 25, 3; Js 65, 17). In תַּפִּיל = fallen lassen oder gebären ist die ursprüngliche Bedeutung vergessen worden, sonst könnte das Wort von der Erde, welche die Toten heraufbringt, nicht gebraucht sein. V. 19 versteht die Auferweckung nicht als eine Wiederbelebung des im Unglück oder Exil gestorbenen Volkes (Os 6, 2; Ez 37), sondern als eine persönliche Auferstehung der Gerechten. Das geht deutlich aus dem Zusammenhang hervor, besonders aus dem Gegensatz V. 14 und der (früheren) Volksmehrung V. 15.

d) Wiederherstellung Israels 26, 20—27, 13.

α) Gericht an den Weltmächten 26, 20—27, 1.

26, 20 Wohlan, mein Volk, geh in deine Kammern
und schließ deine Tür hinter dir zu.
Verbirg dich einen kurzen Augenblick,
bis vorübergeht der Grimm.
21 Denn siehe, Jahve zieht aus von seinem Ort,
zu ahnden die Schuld der Bewohner der Erde.
Und die Erde legt bloß das Blut auf ihr
und deckt nicht länger zu die auf ihr Gemordeten.
27, 1 An jenem Tage sucht Jahve heim
mit seinem harten, großen, starken Schwert
Leviathan, die flüchtige Schlange,
und Leviathan, die gewundene Schlange,
und tötet den Drachen, der im Meere ist.

β) Lied auf den Weinberg Israel 27, 2—5.

27, 2 [Und sagen wird man] an jenem Tage:
Weinberg der Lust, singet von ihm!
3 Ich, Jahve, behüte ihn,
alle Augenblicke begieße ich ihn.
Daß nichts man ihm antue,
hüte ich ihn bei Tag und Nacht,
4 Zorn habe ich nicht mehr.
Fände ich doch Disteln und Dornen!
Im Krieg würde ich drauf losgehen,
sie verbrennen allemal.
5 Oder man griffe nach meinem Schutze,
machte Frieden mit mir,
machte Frieden mit mir.

γ) Die Strafmethode des Herrn an Israel und den Heiden 27, 6—11.

27, 6 Die kommenden Tage wird Jakob Wurzel schlagen,
wird Israel blühen und sprossen
und füllen den Erdkreis mit Frucht.

7 Hat er es geschlagen, wie er den schlägt, der es geschlagen,
oder wurde es hingewürgt gleich denen, die es gewürgt?
8 Durch Fortstoßung und Vertreibung nahm er Rache an ihm
und jagte es weg durch seinen harten Sturm am Tage des Ost-
9 Darum wird die Schuld Jakobs in dieser Weise gesühnt, [windes.
und darin besteht die volle Frucht seiner Entsündigung,

Daß er alle Altarsteine macht
gleich zerschlagenen Kalksteinen,
daß nicht sich wieder erheben Ascheren und Sonnensäulen.

10 Denn einsam liegt die feste Stadt,
eine Stätte, verödet und verlassen wie die Wüste.
Es weidet dort das Rind
und lagert dort und frißt ihre Büsche.
11 Wenn ihre Reiser dürr geworden, werden sie abgebrochen,
es kommen Weiber und zünden sie an.
Denn es ist kein Volk von Einsicht,
darum hat sein Schöpfer kein Erbarmen mit ihm,
und sein Bildner begnadigt es nicht.

δ) Sammlung und Rückführung der Israeliten 27, 12. 13.

27, 12 Und geschehen wird's an jenem Tag,
da hält Jahve ein Ährenklopfen
Von der Ähre des Euphrat
bis zum Bach Ägyptens.
Und ihr werdet eingesammelt werden,
einer zum andern, ihr Söhne Israels.
13 Und geschehen wird's an jenem Tag,
da stößt man in die große Posaune.
Und kommen werden, die sich in Assur verloren,
und die nach Ägypten versprengt sind.
Und sie werden Jahve anbeten
auf dem heiligen Berge in Jerusalem.

Der letzte Abschnitt von Kap. 24—27 besteht aus vier Stücken: 1. 26, 20—27, 1 umfaßt 5 Distichen und 1 Tristichon; 2. 27, 2—5 enthält 4 Tristichen; 3. 27, 6—11: Dem Übergangsvers 6 folgen zwei gleichgebaute Strophen 27, 7—9 und 27, 10. 11, die je aus 3 Distichen und 1 Tristichon bestehen; 4. 27, 12. 13 hat 6 Distichen mit teils drei- teils zweihebigen Stichen.

26, 20—27 Dieser zuversichtlichen Hoffnung gegenüber muß das Volk die Zeit des göttlichen Zornes, der augenblicklich gegen Israel herrscht, geduldig ertragen. Der Verf. kehrt also aus der Zeit der verherrlichten Zukunftsgemeinde in die Zeit vor dem Gericht zurück. Die Zeit des Zornes währt nicht lange. Dann zieht Jahve aus, rächt die Bluttaten der Weltbewohner und straft die Weltmächte. **20** Das Volk soll sich kurze Zeit in das Hausinnere zurückziehen, bis der Grimm Jahves, der noch wider es entbrannt ist, vorübergegangen ist. זעם ist nach 10, 25 der Grimm wider Israel, aber nicht wider die Weltbewohner. Dies Wort schließt

V. 20 an V. 15—19 unmittelbar an. Beim Sturm birgt man sich im Innersten des Hauses. In K דלתיך ist suff. an דַּלָּתִים gehängt, in Q דלתך an דֶּלֶת bzw. דָּלָה. חֲבִי ist aramaisierend statt חַבֵּה von חָבָה = sich verstecken. מְעַט־רֶגַע = ein wenig von Augenblick, durch בְּ verstärkt: einen kleinen Augenblick. 21 Der Grimm Jahves wider sein Volk dauert nur einen kleinen Augenblick, denn mit dem Einschreiten wider die Weltbewohner ist er zu Ende. הִנֵּה mit Particip. zum Ausdruck des unmittelbar Bevorstehenden. Sein Ort ist der Himmel (vgl. Mich 1, 3). Erdbewohner steht in derselben Bedeutung wie 24, 17. Um die Missetat des Erdbewohners an ihm heimzusuchen; wir würden sagen: um an dem Erdbewohner seine Missetat usw. עָוֹן bezeichnet vor allem die Mordsünden, wie das Folgende lehrt (vgl. 24, 5 entweiht ist die Erde). Die Erde legt bloß ihr Blut, d. h. das von ihr eingesogene Blut. Der Plur. דָּמִים deutet wie 1, 15 auf viele Mordtaten. Das von der Erde aufgedeckte Blut schreit zum Himmel um Rache (Gn 4, 10; Ez 24, 7. 8). כִּסָּה עַל: eine Decke bilden über. Die Erde deckt nicht länger zu die auf ihr Gemorderten, d. h. läßt sie als Ankläger wider ihre Mörder auftreten. Wenn der Verf. bloß an die sichtbar gewordenen Leichen als stumme Ankläger dächte, würde der Gedanke mit dem vorhergehenden sich decken. Weil aber das zum Himmel schreiende Blut ein ganz gebräuchliches Bild war, so scheint der Verf. die Gemordeten als sprechende Zeugen sich vorzustellen. Auch das kann noch bloßes Bild sein. Wenn aber, wie ich annehme, V. 20. 21 von Anfang an unmittelbar an V. 19 angeschlossen war, so dürfte wohl V. 19 nicht ohne Einfluß auf die Vorstellung unseres Verses geblieben sein. 27, 1 Der Vers spricht von drei verschiedenen Tieren (עַל ist wiederholt), daher trägt das Schwert, mit dem Jahve die Tiere heimsucht, drei Attribute. Die Tiere sind Symbole von Reichen. Leicht ist das letzte Tier zu bestimmen. תַּנִּין bedeutet 51, 9; Ez 29, 3; 33, 2; Ps 74, 13 Krokodil (יְאֹר = Nil Ez 33, 2; Js 19, 5) und ist Symbol Ägyptens. Von Krokodil ist לִוְיָתָן wegen נָחָשׁ verschieden; da zweimal dasselbe Wort, nur mit verschiedenen Appositionen, gebraucht ist, so wird es sich um zwei Reiche handeln, die in näherer Beziehung zueinander stehen. 27, 12. 13 reden von Euphrat und Assyrien, deshalb ist es begründet, die beiden Leviathan auf Babylonien und Assyrien zu deuten. Die Appositionen passen gut zu diesen Reichen. Die flüchtige Schlange ist der rasche, seiner Stromschnellen wegen gefürchtete Tigris und daher Symbol des Tigrislandes. Die gewundene Schlange ist der in vielen Schlangenlinien sich dahinwindende Euphrat und daher Symbol des Euphratlandes. Welche Gestalt diese beiden Länder zur Zeit des Verf. hatten,

mag dahingestellt sein. Zur Züchtigung der drei Weltreiche ist ein hartes, großes und starkes Schwert notwendig. Vulg. hat vectis-Riegel = בְּרִיחַ gelesen statt בָּרַח = flüchtig. Auch bei Isaias finden sich Beispiele symbolischer Benennung. Wenn 14, 29b nicht sprichwörtlich zu verstehen ist, müssen Schlange, Basilisk und fliegender Drache Herrscher, sei es assyrische, sei es israelitische, bedeuten. 7, 18 spricht von der Bremse Ägyptens und der Biene im Lande Assur. In 30, 7 erhält Ägypten den Namen Rahab, der mit Tannin auf einer Stufe steht. — Burney bezieht in JthSt XI, 444—447 die drei Schlangennamen, die ihm ursprünglich Sternbilder sind und aus Babylon stammen, auf Reiche der Zukunft. 2—5 Wenn das Weltgericht vollendet ist, wird Israel wieder der liebliche Weinberg Jahves, der besungen wird. Der Zorn Gottes gegen das Volk Israel (זעם 26, 20) ist vorüber (חמה 27, 4). Sollten aber wieder Feinde in den Weinberg Jahves eindringen, so wird er sie mit Feuer vernichten (27, 4; vgl. 26, 11). 2 Da כֶּרֶם usw. zum eigentlichen Lied gehört, so hängt „an jenem Tage“ in der Luft, deshalb wird mit Recht ein וְאָמַר (und sagen wird man) vorausgeschickt. Statt חֶמֶר = Wein ist zu lesen חֶמֶד = Anmut, Lust als Ersatz des Adj. lieblich (vgl. BH). Das Lied erinnert an 5, 1 f. und ist offenbar das Gegenstück dazu. Der Sprechende ist Jahve, wie deutlich das Folgende zeigt. ענה pi. mit ל = singen von etwas. לה geht auf כרם, hier fem., oder das fem. Suffix ist durch die veranschaulichte Größe Land Israel veranlaßt (E. König 3 § 248h). 3 לְרָגָעִים: alle Augenblicke, vgl. Job 7, 18, wo daneben לְבְקָרִים, und Js 33, 2, wo letzteres allein steht, aber mit Artikel. E. König übersetzt: in so manchem Moment. Jahve tränkt ihn mit Tau und Regen im Gegensatz zu 5, 6. Damit man (= 3. pers. sing.) ihn nicht heimsuche: פקד nimmt dasselbe Wort 26, 21 und 27, 1 auf und wendet es auf Israel an. Möglicherweise richtig ist die vorgeschlagene Lesung וְיִפָּקֵד = damit keine Heimsuchung über ihn komme; wenig begründet ist וְיִפָּקֵד עָלֶה = damit ihm das Laub nicht fehle, da sonst das Laub des Weinstockes, wenn es auch zu bewässern paßt, nicht hervorgehoben wird. 4 Zorn habe ich nicht mehr: der Satz gehört zur letzten Hälfte von V. 3; חֵמָה schlägt auf וזעם 26, 20 zurück. מִי יִתְּנֵנִי, für מִי יִתֵּן לִי vgl. Jer 9, 1, ersetzt Wunschpartikel לוּ. Der Nachsatz im Volunt. wie Ps 55, 7. Lies וְשִׁית (BH). Dornen und Disteln sind Feinde, die in den Weinberg eindringen. Gott wünscht gleichsam Feinde herbei, um seine Liebe am Weinberge zu betätigen. במלחמה gehört trotz des Akzentes zum folgenden; Gegensatz ist שלום V. 5. בָּהּ, neutrisch = drauf, bezieht sich auf Dornen und Disteln. אֲצִיתֶנָּה gehört zu הַצִּית, nicht zu הִצִּית. Ein paralleles Bild steht 2 S 23, 6 f. 5 אוֹ führt hier

einen „ausschließenden Gegensatz“ ein = es müßte denn sein, daß; es folgt Jussiv. מָעוֹז gehört zu מָעַז von עזז, hat aber auch die Bedeutung von מעוז (עוז), daher = Schutz, Zuflucht. Die Feinde müssen Frieden mit Jahve schließen, d. h. sich ihm unterwerfen und unter seinen Schutz stellen, dann werden sie im Weinberg d. h. im Lande Jahves belassen. 6—11 Als Weinberg des Herrn wird Israel wieder blühen und sprossen. Er hat es ja nicht vernichtet, sondern nur eine Zeitlang milde geschlagen, indem er es in die Fremde stieß. Es wird entsündigt sein, wenn es Einsicht nimmt und den Götzendienst vollständig entfernt. Denn ein Volk ohne Einsicht wird vernichtet, wie das Gericht an der festen Stadt lehrt. 6 הַבָּאִים, zu ergänzen הַיָּמִים vgl. Jer 7, 32 u. oft, ist Akkus. der Zeit vgl. Eccle 2, 16. יַשְׁרֵשׁ: Jussiv ist neben יָצִיץ auffällig, vielleicht ist Indik. zu lesen. וּמָלְאוּ ist transitiv wie 14, 21, Subjekt dazu Jakob und Israel. תֵּבֵל ist nicht das hl. Land, sondern der Erdkreis. Die Früchte, mit denen Israel den Erdkreis füllt, sind wohl im Sinne von 19, 24 verstanden: das von Jahve mit geistigen Gütern gesegnete Volk vermittelt diese allen Völkern. 7 Israels herrliche Zukunft läßt den Verf. an die voraufgegangene Erniedrigung denken, in der das milde Strafverfahren Gottes hervorleuchtet. Die Frage ist mit nein zu beantworten: Er hat es nicht geschlagen (הִכָּהוּ) gleich dem Schlage seines Schlägers, d. h. gleich dem Schlage, womit er seinen (Israels) Schläger schlug. מַכֵּהוּ ist nach 10, 20 zu erklären. Die Schläger Israels hat Jahve bis zur Vernichtung gestraft (26, 10. 11. 14). In der zweiten Vershälfte ist הֲרֻגָיו statt הֲרֻגָיו zu lesen: oder wurde es gleich der Hinmordung seiner Mörder hingemordet? Daß Jahve Israels Mörder tötet, zeigt 27, 1. 8 בְּסַאסְאָהּ besteht nach der üblichen Übersetzung und Auslegung aus ב normae und doppelt gesetztem סְאָה. Sea aber ist als Drittel des Epha ein mäßig großes Maß. Daher die Übersetzung: (bloß) nach Drittel-drittelmaß d. i. mit Maß. Es ist aber fraglich, ob doppeltes סְאָה zu einem Worte werden konnte, deshalb wird heute darin ein Inf. piel mit suff. 3 fem. בְּסַאסְאָהּ erblickt. סַאסְאָ, סַאסְאָ wäre von סוּא in ähnlicher Weise gebildet wie וְעוֹעַ von יעע. Die Bedeutung ergibt sich aus diesem verwandten יעע, arabischem زاز und *μαχόμενος* der LXX. Daher: indem du sie fortstießest, entließest. Das fem. Suffix ה geht ebenso wie das maskuline in V. 7 auf Israel. Der Wechsel ist wohl dadurch veranlaßt, daß Israel in V. 8 als entlassenes Eheweib (50, 1) sich vorstellt. תְּרִיבֶנָּה: die zweite Person ist vielleicht wegen הגה in die dritte zu verwandeln. Zu הגה fehlt das Objekt, daher die Verbesserung: הָגָה. Fortstoßung, Vertreibung geht allem Anschein nach auf das Exil, das Israel, wie Ostwind lehrt, in den östlichen Ländern, Assyrien-Babylonien, ver-

brachte. **9** לָכֵן: weil Jahve sein Volk nicht vernichtet, sondern durch Exilierung nur bestraft hat, so ist eine Wiederherstellung bis zur Blüte (V. 6) möglich. Diese wird erreicht, wenn das im Exil geläuterte Volk den alten Götzendienst nicht wieder aufnimmt. בְּזֹאת und זֶה werden durch בְּשׁוּמוֹ expliziert: dadurch daß, besteht darin daß. הָסַר bezeichnet die Entfernung der Sünde Jakobs durch Strafgerichte. Nachexilischen Götzendienst braucht der Verf. nicht im Auge zu haben, er denkt nur an die Gefahren, welche die Nachbarn und die im Lande noch vorhandenen abgöttischen Kultgegenstände bereiten. Wenn Israel diese Dinge verachtet und vollständig vernichtet, ist seine Missetat getilgt und die volle Frucht seiner Entsündigung erzielt. Altarsteine bezeichnen Höhen- und abgöttische Altäre. Zu Ascheren und Sonnensäulen vgl. 17, 8. לֹא יָקֻמוּ setzt den Inf. שׁוּמוֹ fort; vgl. die Fortsetzung des Particips 5, 8. Wenn der Verf. die Entfernung des illegitimen Kultus als besondere Bedingung des Heiles hervorhebt, so braucht er sie nicht als die einzige anzusehen, wenn sie auch conditio sine qua non ist. **10. 11** Weil in V. 7—9 von einem unterschiedlichen Verfahren einerseits Israel und anderseits den Heiden gegenüber die Rede ist, so ist die Stadt, die kein Erbarmen findet, wahrscheinlich nicht eine israelitische, weder Jerusalem noch Samaria, sondern eine heidnische. Die Verse 10. 11 geben also den Beweis für die in V. 7—9 angeführte Strafmethode, die, während sie bei Israel Bekehrung und Wiederherstellung bewirken will, bei den einsichtslosen Heiden auf schonungslose Vernichtung abzielt. Bei dieser Erklärung sind zwar die Ausdrücke „sein Schöpfer, sein Bildner, erbarmen, begnadigen“ auffällig, weil sie Heiden gegenüber gebraucht werden, aber man muß bedenken, daß Jahve auch 25, 6 durch das Mahl auf dem Sion in ein sehr inniges Verhältnis zu den Heiden gesetzt wird (vgl. 45, 12. 18; Ps 86, 9). Demzufolge kann עִיר בְּצוּרָה nicht Jerusalem sein, denn die milde Strafmethode V. 7 würde sich zu stark stoßen mit der Härte in V. 11; die feste Stadt ist wie 24, 10; 25, 2; 26, 5 zu erklären. בָּדָד, Abgesondertheit, accus. adverb. = einsam. מְשֻׁלָּח = entsendet, entlassen; von einem Ort נָוֶה gebraucht = im Stich gelassen, aufgegeben. כָּלָה = aufbrauchen, verzehren. Ihre sc. der Stadt Zweige oder Büsche sind die auf ihrer Trümmerstätte wachsenden Büsche. **11** וְבֹשׁ inf. constr. von יָבֹשׁ. Das suff. fem. in קצירה bezieht sich auf Stadt; weil Gezweig fem. und kollektivisch (?), steht das Verb im Plural fem.; das fem. suff. in אותה geht auf קָצִיר fem. (?) oder ist neutrisch zu fassen. אור hiph. = anzünden noch Mal 1, 10. בִּינוֹת = Einsicht, der Plural zum Ausdruck innerlicher Steigerung. **12. 13** An jenem Tage, da Jakob wieder zur Blüte kommt (V. 6),

wird der Herr das zerstreute Israel wieder einigen, indem er es im eigenen Lande sammelt und aus der Fremde heimführt. Dann werden sie Jahve anbeten auf dem hl. Berge in Jerusalem. 12 E. König faßt חבט als „eine Erschütterung der bestehenden Verhältnisse veranlassen, wobei die Exulanten frei werden". Von der Rückkehr der Exulanten ist in V. 12 nicht die Rede, da die dort gegebenen Ortsbestimmungen die Grenzen des Reiches zu seiner größten Blüte waren (vgl. Gn 15, 18; Ex 23, 31; 3 K 8, 65). Innerhalb der Reichsgrenzen also wird ein חבט veranstaltet. Dieses Wort wird Dt 24, 20 vom Abklopfen der Oliven gebraucht, wie נקף in unserm Buch 17, 6; 24, 13. חבט kann auch das Abklopfen des Getreides bezeichnen; manche Getreidearten wurden ausgeklopft, weil sie das Dreschen nicht vertrugen Is 28, 27; auch dann wurde das Getreide ausgeklopft, wenn es nur in geringer Menge vorhanden war Jud 6, 11; Ruth 2, 17. Daß חבט vom Getreide gebraucht ist, deutet שִׁבֹּלֶת an. Denn dieses bedeutet nicht Strom, weil „Strom des Stromes" nicht beabsichtigt sein kann, sondern Ähre. „Bis zum Bach Ägyptens" (= W. el Ariš, südwestlichste Grenze Kanaans Num 34, 5) ist Abkürzung für „bis zur Ähre des Baches Ägyptens". Delitzsch denkt an ein Ausklopfen des weiten Totenfeldes vom Euphrat bis Ägypten; auf dieser Tenne stellt Jahve ein Klopfen an, so daß die wahren Israeliten, geschieden von den abtrünnigen, zutage träten wie die Körner, geschieden von Hülsen und Stroh. Aber die Ausdrücke sind dieser Deutung nicht günstig, wie der Vergleich mit 26, 19 lehrt. Das Ausklopfen vollzieht sich an den im Reiche Lebenden und bezweckt eine Ausscheidung der Körner von der Spreu; die Körner sind die guten Israeliten, die Spreu die gottlosen Israeliten und die Heiden. Die Guten werden einzeln d. h. sorgsam gesammelt und zu einer lebenskräftigen Gemeinschaft vereinigt. Was mit der Spreu geschieht, ist nicht gesagt (vgl. Am 9, 9; Zach 5, 1—11). In יֶאָחֵר? ist die Vokalisation des stat. abs. auffällig. 13 Zu den im eigenen Lande geeinten Israeliten kommen die Verbannten, die aus der Fremde zurückkehren, durch die Posaune zusammengerufen. Durch die Posaune wurden die Israeliten zum Kampf gesammelt Jud 3, 27; 6, 34; 1 S 13, 3; 2 S 20, 1. Hier werden sie durch die Posaune zur Rückkehr gesammelt. Sonst wird für die Rückkehr ein Panier aufgepflanzt 11, 12; 49, 22. Die Posaune begegnet uns auch 18, 3: Panier und Posaune sind Lärmzeichen oder Signale, durch welche Assur gegen Jerusalem oder das Volk Israel zur Abwehr gesammelt wird. „Die große Posaune" (vgl. Mt 24, 31; 1 Kor 15, 52; 1 Thess 4, 16) deutet auf ein einmaliges Ereignis hin, so daß die nach Jerusalem Gekommenen dauernd im Lande verbleiben. Ob die

Nebeneinanderstellung von Assur und Ägypten als Länder des Exils vorexilische Entstehung beweist, siehe unten. Auf dem heiligen Berge zu Jerusalem: vgl. 24, 23; 25, 6. 7. 10; die heimgekehrten Exulanten werden in das auf dem Sion errichtete Gottesreich aufgenommen, das Juden und Heiden umfaßt.

Komposition der Kapitel 24—27. Die Exegeten, welche die literarische Einheit von Kap. 24—27 leugnen, unterscheiden darin nach dem Vorgange von Duhm Apokalypse und Lieder. Apokalypse nennen sie die Stücke 24, 1—23; 25, 6—8; 26, 20—27, 1; 27, 12. 13 wegen des verschwommenen geschichtlichen Untergrundes und wegen der apokalyptischen Figuren 27, 1. Die übrigen Stücke werden als Lieder bezeichnet. Zu diesen rechnet Sellin (Einleitung) auch 24, 7—12. In jüngster Zeit hat Lohmann (ZatW 1918, 1—58) die Lieder gesondert untersucht; er unterscheidet fünf Siegeslieder (24, 7—12; 25, 1—5; 25, 9—12; 26, 4—5a (5b—6); 27, 10. 11 (8); ein Einzugs- oder Mauerweihfestlied 26, 1b—3; ein Weinbergslied 27, 2b—5 (LXX Stadtlied) und zwei Psalmen (26, 7—11; 26, 12. 15. 16. 13. 14. 19).

Bildet die Apokalypse ein geschlossenes Ganzes, das der lyrischen Einlagen entbehrte? oder war sie von Anfang an damit verknüpft?

I. Wenn die lyrischen Einlagen aus der Apokalypse entfernt und die übrigbleibenden Stücke aneinander gereiht werden, so entsteht ein Text, der in dieser Form kaum existiert haben kann. 1. Es ist zuzugeben, daß 24, 13 an 24, 6 anschließen könnte, aber 25, 6 kann schwerlich die unmittelbare Fortsetzung von 24, 23 sein. Daß Jahve auf dem Berge Sion, wo er 24, 23 das Königtum antritt, ein Mahl bereitet, ist verständlich; daß dies Mahl aber für alle Völker bereitet wird, kommt unmittelbar nach Kap. 24, das nichts als Völkergericht und Zerschmetterung der Erde kennt, ganz unerwartet und unbegründet. 2. Der Abschnitt 26, 20—27, 1 setzt keineswegs 25, 8 fort, als ob er die hier verheißene Entfernung des Spottes Israels darlegte. In 26, 21 wird nicht der schmähende Hohn der Völker bestraft, sondern die Mordsünden, wie der Vergleich von 26, 21 mit 24, 5. 20 deutlich lehrt. 25, 8 findet in 25, 9—12 eine natürliche Fortsetzung. Denn es ist verständlich, daß die Schmach Israels durch Vernichtung des zum Hohn geneigten Hochmuts Moabs (25, 4) vernichtet werden soll. Der Ausdruck מעל כל הארץ V. 8 ist kein Hindernis dieser Auffassung, denn Moab steht exempli causa für alle Nationen. 3. 27, 12. 13 ist als unmittelbare Fortsetzung von 26, 20—27, 1 befremdlich, denn die Sammlung und Rückkehr tritt zu unvermittelt auf. Es war zwar die Rede von einer Entvölkerung der Erde, aber in

bezug auf Israel ist das zerstreute Wohnen der dünnen Bevölkerung im eigenen Lande und die Exilierung in fremde Länder nicht angedeutet. In 25, 8 (Schmach seines Volkes überall auf Erden) liegt freilich eine Andeutung, aber die ist doch weit abliegend und kaum genügend.

II. Es ist m. E. wahrscheinlich, daß die Apokalypse niemals lyrischer Stücke entbehrte. 1. 24, 14—16a gehört ohne Zweifel zur Apokalypse. Die Verse haben liedartigen Charakter und bestehen aus vier Tristichen mit je 3 × 2 Hebungen. 2. 24, 7—12 könnte herausgenommen werden, ohne daß der Zusammenhang gestört würde, denn V. 13 schließt an V. 6 an. Trotzdem spricht V. 11c wegen des universalen „auf Erden" dafür, daß der Abschnitt von vornherein in den Kontext gehörte. Die Zeile zu streichen, liegt kein ausreichender Grund vor. In V. 10 ist קרית תהו nicht Jerusalem, sondern eine heidnische Stadt (Lohmann 26). 3. Ist קרית תהו in dem ursprünglichen Abschnitt 24, 7—12 nicht Jerusalem, sondern eine heidnische Stadt, so ist sie identisch mit Stadt 25, 2. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß auch 25, 1—5 ursprünglich zur Apokalypse gehörte. 4. 25, 9—12 ist die natürliche Fortsetzung von 25, 8 (vgl. oben). 5. „Auf diesem Berge" 25, 10 lehnt sich ohne Zweifel an 25, 6. 7 an. Auch Duhm nennt 25, 9—11 eine Beischrift zur Apokalypse, allerdings eine jüngere. Lohmann entfernt „auf diesem Berge", aber seine Korrektur hat kein Recht auf Annahme. 6. 26, 5 setzt 25, 12 voraus, daher ist 26, 1 ff. Beischrift zu 25, 9—12. Wer dem entgehen will, muß 25, 12 mit Cheyne, Duhm, Marti ohne durchschlagende Gründe als Variante zu 26, 5 ansehen. Lohmann hält umgekehrt 25, 12 für primär und 26, 5b für sekundär d. h. für Arbeit des Redaktors. Er meint, es sei nicht verwunderlich, daß 25, 12a und 26, 5a sich berührten, da beide den Schluß von Siegesliedern bildeten. Die andere Meinung behält ihre Begründung. In 26, 9 setzen לארץ und ישבי תבל das Weltgericht voraus. 7. חמה 27, 4, das Duhm mit Recht zu V. 3 zieht, knüpft an זעם 26, 20 an. פקד 27, 3 nimmt dasselbe Wort 26, 21; 27, 1 auf und wendet es auf Israel an. Dasselbe gilt von הרג 27, 7 im Vergleich zu 27, 1. Außerdem setzt 27, 7 auch wohl 26, 14 voraus. Das Bild vom Weinberg, den Jahve bewässert 27, 3, ist durch das Bild vom Tau, der die Erde befruchtet 26, 19, nahegelegt. Daß der Dichter in das Bild vom Weinberge kriegerische Ausdrücke 27, 4. 5 verflicht, ist durch das Schwert 27, 1 verursacht. Daraus ist zu schließen, daß 27, 2—5 und 27, 7—11 Beischriften zu 26, 20—27, 11 sind. Wenn das richtig ist, so wird die Ursprünglichkeit von 27, 6 als Überganges von 27, 2—5 zu 27, 7—11 und die Einheitlichkeit von 27, 2—11

wahrscheinlich. Der öftere Übergang von Gericht zu Heil findet auch in den apokalyptischen Stücken statt.

III. Es ist wahrscheinlich, daß die apokalyptischen Stücke an die vorangehenden Lieder anknüpfen. 1. Das Völkermahl ist erst hinreichend motiviert, wenn 25, 3 voraufgegangen, worin von den Jahve huldigenden (und auf seinen Berg ziehenden 2, 2) Völkern gesprochen wird. 2. 26, 20—27, 1 spricht in ועם V. 20 von einem gegenwärtigen Strafgericht über Israel, das nur einen kleinen Augenblick dauert, und geht in V. 21 über zu dem Strafgericht über die Erdbewohner und Heiden. Daß ועם so gefaßt werden muß, lehrt deutlich 10, 25. ועם ist also nicht der Grimm, der 26, 21 ff. über die Erdbewohner und drei symbolisch bezeichneten Reiche sich ergießt; ועם ist auch nicht der Grimm, der im Panthersturm sich ergießt, wenn von diesem 24, 16 ff. die Rede wäre. Denn der Grimm 24, 16 ff. ergeht über alle Erdbewohner, während ועם 26, 20 dem Gericht über die Erdbewohner (vgl. 26, 21 mit 24, 5. 20) voraufgeht. Wenn die Umstände so liegen, muß ועם in dem unmittelbar Vorhergehenden seine Erklärung finden. Nun schildert 26, 13—18 Israels Not, Wehen und Armut an Menschen, und 26, 19 gibt der Hoffnung auf Wiedererstehung der Toten freudigen Ausdruck. Daran schließt sich ganz entsprechend der Trost über das kurze Gericht an Israel 26, 20 und die Hoffnung auf die endgültige Befreiung durch das Weltgericht 26, 21. Ob in diesem Zusammenhange das Hervortreten der unschuldig Gemordeten als Ankläger 26, 21 bloßes poetisches Bild ist? Jedenfalls ist das Bild von 26, 19 beeinflußt. 3. 27, 12. 13 ist gut vermittelt, wenn 27, 2—11 vorangeht. V. 12 kehrt zu V. 6 zurück. Israel, der von Jahve bewässerte Weinberg, den er gegen Heimsuchung schützt, wird in Zukunft wieder aufblühen (V. 6). Wie ist das möglich? Israel ist ja nicht vernichtet, wie es seinen Feinden angedroht wird (V. 7), sondern nur zur Büßung seiner Sünden zerstreut (V. 8. 9). Wenn es nun seinen Götzendienst, der, wie das Schicksal der einsichtslosen Stadt zeigt, unnachsichtlich gestraft wird (V. 10. 11), nicht wieder aufnimmt, wird Jahve es im eigenen Lande sammeln und aus fremdem Lande zurückführen.

Abfassungszeit. Die katholischen Erklärer Schegg, Reinke, Rohling, Knabenbauer u. a. sehen in Isaias den Verfasser. Condamin (1905) verweist die Erörterung über die Authentizität in die Einleitung zum Buche Isaias, die aber nicht erschienen ist. Holzhey und Gigot sind in ihren Einleitungswerken für die Zeit nach Isaias eingetreten.

Die protestantischen Exegeten haben heute fast einstimmig, wenn auch mit einigem Schwanken, die jesajanische Abfassung

aufgegeben. In der positiven Angabe der Zeit aber gehen die Meinungen weit auseinander. 1. Der Abschnitt ist vorexilisch. Franz Delitzsch[4] hält einen Schüler des Isaias für den Verfasser. Hitzig findet als Verfasser einen Nordisraeliten, der in Assyrien gelebt kurz vor dem Fall Nineves, über dessen Zerstörung gejubelt werde; dem Nordisraeliten sei nicht Edom, sondern Moab der Erzfeind. Bleek (Einleitung[3] 462) setzt das Buch an nach der Zerstörung des assyrischen Weltreiches in der Zeit nach Josias, da die Juden von den Ägyptern viel zu leiden hatten. Grätz (Emendationes) denkt an die Zeit des Sophonias wegen 27, 9. 12. Knobel wollte aus Kap. 24 schließen, daß der Verf. nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, aber noch vor der Exilierung des Volkes in Judäa geschrieben habe. 2. Der Abschnitt ist exilischen Ursprungs. Reuß dachte an den Anfang des babylonischen Exils, während Gesenius u. a. das Ende desselben bevorzugten. 3. Der Abschnitt fällt in die persische Zeit. Ewald verlegt ihn in die Zeit des Kambyses, Dillmann in die ersten sechs bis sieben Dezennien nach dem Exil, Driver in die Zeit zwischen 536 und 440, Oort vor Nehemias Statthalterschaft. Kuenen denkt an das 4. Jahrhundert, Vatke (Einleitung 1886) bestimmt die Zeit nach 349, als Sidon von Artaxerxes Ochus eingenommen und Jerusalem verwüstet wurde. 4. Der Abschnitt fällt ganz oder teilweise in die persische Zeit. Nach Cheyne, der zwischen Apokalypse und Liedern unterscheidet, faßt die Apokalypse die Lage der Juden während der Jahre 347 (vermutliche Verwüstung Jerusalems durch Artaxerxes Ochus 24, 10) und 334 (Alexander tritt seinen Marsch nach Osten an 24, 14—16) in gedrängter Darstellung zusammen und ergeht sich in eschatologischen Schilderungen zum Troste Israels, denn bald würden alle Glaubenserwartungen übertroffen und alle Israeliten aus der Diaspora zurückgeführt werden. Die Stücke 27, 7—11; 26, 1—19; 25, 1—5; 27, 2—5; auch 25, 9—11 (S. 160 f.) seien nach der Schlacht bei Issus (27, 7) im Jahre 332, als Tyrus gefallen war (25, 2), verfaßt worden. Duhm und Marti lassen die Apokalypse kurz nach 128 geschrieben sein. In diesem Jahre fiel Antiochus VII. Sidetes im Kriege gegen die Parther (24, 14—16a), nachdem er Juda und Jerusalem verwüstet hatte (24, 10—12). Nun steht den Parthern der Weg offen (24, 16b—18a), nun kommt die Weltumwälzung (24, 18b—23a) und endlich die Niederlassung Jahves auf dem Sion (24, 23b). Wenn Jahve sich auf dem Sion niederläßt, bereitet er ein Freudenmahl für die Völker (25, 6—8). Die Schmach des Volkes (25, 8) wird durch das Gericht über die Weltmächte (flüchtige Schlange = Parther, gewundene Schlange = Syrer, Krokodil = Ägypter) aufgehoben

(26, 20—27, 1). Darauf werden alle Juden gesammelt zur Teilnahme am Gottesreich auf dem Sion (27, 12. 13). Die Lieder 25, 1—5; 26, 1—19 und 27, 2—5 (6) sind in den letzten Jahren des Joh. Hyrkanus um 107 auf die Eroberung und völlige Zerstörung Samarias gedichtet; 27, 7—11 fällt vor die Zerstörung Samarias, also zwischen 128 und 107; am spätesten ist 25, 9—12 verfaßt, nämlich in der Zeit des Alex. Jannäus (104—78).

Für jesajanische bzw. vorexilische Abfassung sprechen gewichtige Gründe. 1. Das Weltgericht 24—27 bildet einen passenden Abschluß zu den Gerichten über die einzelnen Völker 13—23. „Dies Schlußstück verhält sich zu den vorausgegangenen Völkersprüchen wie die kühne, lichte Wölbung zu den tragenden Pfeilern, indem es, sie zusammenfassend, über ihnen schwebt, aber sichtlich von ihnen gestützt ist“ (Orelli). Wenn diese von Isaias sind, so ziehen sie jenes nach sich. 2. Der Verfasser lebte in Jerusalem (25, 6. 7. 10). 26, 1 setzt nicht voraus, daß Jerusalem zur Zeit der Abfassung zerstört war (vgl. Cheyne, Einleitung 159). 3. Der Abschnitt enthält manche echt jesajanische Ausdrücke, insbesondere erinnert das Lied vom Weinberg 27, 2—5 an 5, 1—6 (vgl. Cheyne, Einl. 148, Kittel 218). 4. Die Drohung gegen Moab sträubt sich gegen eine nachexilische Ansetzung, da Moab in dieser Zeit aufgehört hatte, Israel gefährlich zu sein (vgl. Oort in Theol. Tijdschr. 1886, 166 ff.). Moab nur als Bild für alle stolzen Feinde Israels zu fassen (Cheyne), ist ein wenig befriedigender Behelf. 5. Die Nebeneinanderstellung von Assur und Ägypten als Länder des Exils 27, 13 spricht für vorexilische Entstehung; vgl. Os 11, 11 u. a. Mich 7, 12; Js 7, 18; 19, 23. 25; 11, 11. 15. 16; Zach 10, 10. 11 (vgl. Sellin, Einl.^{2} 117); Jer 2, 18; Lam 5, 6. Assur als symbolischen Ausdruck für die einzelne feindliche Macht Westasiens zu fassen (vgl. Esr 6, 22; 5, 13; Neh 13, 6), ist an sich möglich, aber doch unsicher. 6. Die Erwähnung von Ascheren und Sonnensäulen 27, 9, durch die Juda Schuld auf sich geladen, ohne bis jetzt entsündigt zu sein, ist vorexilischem Ursprung sehr günstig, da der Gebrauch jener Kultgegenstände in nachexilischer Zeit nicht bezeugt wird.

Zu erwägen sind an zweiter Stelle die Gründe, welche gegen jesajanische Abfassung geltend gemacht werden. 1. Sprachliche Gründe: a) Der Verf. liebt singuläre Wörter (Cheyne 149) und Wendungen (Kittel 218). b) Die Kapitel enthalten eine bei Isaias nicht übliche Fülle von Wortspielen, die durch vokalische und konsonantische Gleichklänge (24, 1. 3. 17 u. a.), durch Wiederholung desselben Wortes (24, 16 u. a.), durch Beifügung eines absoluten Infinitivs (24, 19 u. a.) oder Anreihung eines im Laut ähnlichen

Wortes (24, 4. 6 u. a.), durch Reim (25, 6 u. a.) oder andere Mittel erreicht werden. c) Der Verf. gebraucht jüngere Wörter (לְמוֹ 26. 14. 16; בְּמוֹ 25, 10; בַּל 26, 10. 11. 14. 18; בָּמוֹ 26, 17. 18; עֲדֵי 26, 4; אַף 26, 8. 9. 11), Wortformen (חֲבִי 26, 20 aramäisch) und Wortbedeutungen (vgl. Cheyne, Einleit. 150f.). d) Der Verf. hat eine Darstellungsform, die an die späteren eschatologischen Weissagungen (Ez 38; Joel 3, 9—21 und Zach 14) sowie an die Apokalypsen erinnert. Dahin wird gerechnet die Einschließung des Heeres der Höhe und der Könige der Erde ins Gefängnis (24, 21. 24; Henoch 18, 14), die apokalyptischen Bezeichnungen der drei Weltmächte (27, 1; Dan 7), das mächtige Gottesschwert (27, 1; Henoch 90, 19; 91, 12) und die große Posaune (27, 13; Mt 24, 31). 2. Inhaltliche Gründe: a) Es treten Ideen hervor, die der spätern Zeit angehören: α) Das Heer des Himmels (24, 21. 22) setzt den Glauben an die Schutzengel der Völker (Dn 10—12) voraus, die bestraft werden, weil sie die Völker, die sie leiten sollten, irregeleitet haben (vgl. Delitzsch z. St.; außer Dn 10—12 noch Dt 32, 8 LXX, ferner Bäthgen[3] zu Ps 82. 58). Die Aufhebung des Todes (25, 8) und die Auferstehung der einzelnen Israeliten (26, 19) fordern die nachexilische Zeit. Vgl. Cheyne, der noch andere späte Ideen finden will. b) „Priester und Volk" (24, 2) ist keine sprichwörtliche Redensart wie Os 4, 9, sondern wegen „Herr und Knecht" soziale Benennung, fordert also die nachexilische Zeit, wo die Priester die einflußreichste Klasse bildeten (Cheyne, Einl. 154).

Mir scheint, daß die nachexilische Abfassung von Kap. 24—27 noch unsicherer ist als zugegeben wird. Die Ansätze von Duhm und Marti (vgl. oben) werden von Cheyne (Einl. 163) verworfen, weil sie wohlbegründete Ansichten über die Geschichte des Kanons in Verwirrung bringen. Delitzsch hat noch 1889 in der vierten Auflage seines Kommentars bekannt, daß die Form ihn an der Autorschaft Jesajas nicht irremache. Was aber die religiösen Ideen, die Delitzsch in nachjesajanische Zeit führen, angeht, wer kann mit Sicherheit sagen, zu welcher Zeit sie nicht aufgetreten sein können, oder wann sie zum erstenmal aufgekommen sind?

Was m. E. besonders geeignet ist, an der jesajanischen Abfassung zu rütteln, das ist der künstliche Stil und die Verse 26, 16—19; 27, 7—9. Es ist wahrscheinlich, daß in der ersten Stelle die Sehnsucht nach Bevölkerungszuwachs zum Ausdruck kommt. Das Bild von den Geburtswehen weist deutlich darauf hin, daß יִפְלוּ V. 18 fallen d. i. geboren werden und daß תַּפִּיל V. 19 als Kausativ dazu „gebären, ans Licht bringen" bedeutet. In welcher vorexilischen Zeit sollte aber Israel den Wunsch, die Bevölkerung vermehrt zu sehen, gehabt haben? Sanherib hat 46 Städte in Juda erobert

und 200150 Menschen weggeschleppt, aber wir wissen nichts davon, daß man damals Menschenzuwachs herbeigesehnt habe. Auch aus der Zeit des Josias, der 608 den Ägyptern erlag, ist uns ein derartiger Wunsch nicht bekannt. Dagegen hat in der nachexilischen Zeit das Bevölkerungsproblem die führenden Geister Israels beschäftigt und beunruhigt (vgl. Zach 2, 8; 8, 4. 5; Neh 11, 1 ff.). In 27, 7—9 scheint das Exil hinter dem Volke des Südreiches zu liegen (vgl. 24, 14—16; 26, 13). Das ist wohl sicher der Fall, wenn V. 8 von der Exilierung Israels spricht. Die Exilierung des Nordreiches kann nicht gemeint sein (vgl. Orelli), denn, weil durch לכן eine Folgerung aus V. 8 für V. 9 gezogen wird, muß in beiden Versen dasselbe Volk (sc. Juda) in Frage stehen. Das Exil in V. 8 liegt aber in der Vergangenheit, wie das Perfekt הגה (= entfernen vgl. Prv 25, 4. 5) beweist. Der Zusammenhang ist also dieser: Gott hat das Volk Israel nicht vernichtet, sondern nur verbannt, weil er es durch Züchtigung bessern wollte. Darum wird die Schuld Jakobs dadurch gesühnt, daß das Volk nach der Rückkehr aus dem Exil die volle Frucht der Entsündigung bringt, indem es den Götzendienst, zu dem die Nachbarvölker es hinziehen, nicht wieder aufnimmt, d. h. indem es die im Lande noch vorhandenen Altarsteine zertrümmert und die Ascheren und Sonnensäulen nicht wieder aufrichtet (vgl. aber S. Daiches BZ XIV 285).

III. Weissagungen über Sion wider das Bündnis mit Ägypten; Endgericht und Erlösung Kap. 28—35.

1. Wehruf über Samaria und Jerusalem 28, 1—29.

a) Der Fall Samarias 28, 1—6.

1 Wehe der stolzen Krone der Trunkenbolde Ephraims
und der welkenden Blume seiner prächtigen Zier
auf dem Haupt des fetten Tales der vom Wein Berauschten!
2 Siehe, einen Starken und Gewalttätigen hat der Herr
gleich Hagelunwetter, verderblichem Sturm.
Wie ein Guß von gewaltigen, flutenden Wassern
wirft er [sie] zu Boden mit Gewalt.
3 Mit den Füßen wird zertreten
die stolze Krone der Trunkenbolde Ephraims.
4 Und ergehen wird es der welken Blume seiner prächtigen Zier,
die da liegt auf dem Haupte des fetten Tales,
Wie einer *Frühfeige vor der Ernte,*
die einer, sobald er sie erblickt,
schon verschlingt, kaum ist sie in seiner Hand.

5 *An jenem Tage wird Jahve der Heere*
dem Rest seines Volkes zur herrlichen Krone und zum prächtigen
6 *Und zum Geist des Rechtes für den zu Gericht Sitzenden [Kranz*
und zur Heldenkraft für *die, welche den Kampf zum Tor*
[zurücktreiben.

b) Heimsuchung Jerusalems 28, 7—22.

7 *Auch diese wanken vom Wein*
und taumeln vom Rauschtrank.
Priester und Prophet wanken vom Rauschtrank,
sind bewältigt vom Wein,
Taumeln vom Rauschtrank,
wanken beim Schauen,
schwanken beim *Urteilsprechen.*
8 *Denn alle Tische sind voll von Gespei,*
Unflat bis auf den letzten Platz.
9 *„Wen will er Erkenntnis lehren,*
und wem Unterricht erteilen?
Von der Milch Entwöhnten,
von der Brust Genommenen?
10 *Denn Gebot an Gebot, Gebot an Gebot,*
Regel an Regel, Regel an Regel,
eine Kleinigkeit hier, eine Kleinigkeit da!“
11 *Jawohl, mit Lippengestammel*
und mit fremder Zunge
wird er reden zu diesem Volke,
12 *Er, der zu ihnen gesagt hat:*
„Das ist die Ruhe,
laßt Ruhe dem Müden!
Und das ist die Erholung!“
Aber sie wollten nicht hören.
13 *So wird denn das Wort des Herrn für sie werden*
Gebot an Gebot, Gebot an Gebot,
Regel an Regel, Regel an Regel,
eine Kleinigkeit hier, eine Kleinigkeit da,
Damit sie gehen und rücklings straucheln
und zerschellen und sich verstricken und gefangen werden.
14 *(Darum) höret das Wort Jahves, ihr Spötter!*
ihr Spottspruchdichter dieses Volkes in Jerusalem!
15 *Weil ihr gesagt habt: „Wir schlossen mit dem Tod einen Bund*
und machten mit der Hölle einen Vertrag;
Die wogende Geißel, wenn sie daherfährt,
uns wird sie nicht erreichen;

Denn wir haben Lüge zu unserer Zuflucht gemacht
und in Trug uns geborgen,“

16 *Darum spricht der Herr, Jahve, also:*
Siehe, ich habe in Sion einen Stein gelegt,
einen bewährten Stein,
Einen kostbaren Eckstein festester Grundlage —
wer glaubt, wird nicht wanken.
17 *Und ich mache Recht zur Meßschnur*
und Gerechtigkeit zum Senkblei.
Und vernichten wird Hagel die Lügenzuflucht,
und Wasser wird die [Trug]-Burg fortschwemmen.

18 *Und* nichtig wird *euer Bund mit dem Tode,*
und euer Vertrag mit der Hölle hat keinen Bestand.
Wenn die wogende Geißel daherfährt,
werdet ihr von ihr zerschlagen werden,
19 *so oft sie daherfährt, wird sie euch fassen.*
Denn Morgen für Morgen wird sie daherfahren,
bei Tage und auch bei Nacht,
und nichts als Aufschrecken wird die Erteilung solchen Unter-
20 *Denn zu kurz ist das Bett, wenn man sich ausstreckt, [richts sein.*
und die Decke zu schmal, wenn man sich zusammenzieht.

21 *Denn wie am Berge Perazim wird Jahve sich erheben,*
wie im Tal bei Gibeon wird er toben,
Um sein Werk zu vollführen, befremdend ist sein Werk,
um seine Arbeit zu verrichten, seltsam ist seine Arbeit.
22 *Und nun, verlegt euch nicht aufs Spotten,*
auf daß eure Bande nicht noch fester werden.
Denn festbeschlossene Vernichtung habe ich gehört
vom Herrn, Jahve der Heere (, über die ganze Erde).

c) Das tröstliche Gleichnis von der Behandlung des Ackers und der Frucht 28, 23—29.

23 *Horchet auf und höret meine Stimme,*
merket auf und höret meine Rede!
24 *Pflügt etwa immerfort der Pflüger, (um zu säen)?*
bricht er auf und eggt er immerfort seinen Acker?
25 *Nicht wahr? Wenn er seine Oberfläche geebnet hat,*
streut er Dill und säet Kümmel,
Und legt Weizen (in Reihen) und Gerste (als besonderes Stück)
und Spelt als deren (?) Ränder.
26 *[Jahve] unterwies ihn zum rechten Verfahren,*
sein Gott leitete ihn an.

27 Denn Dill wird nicht mit dem Schlitten gedroschen,
und das Wagenrad nicht über den Kümmel gezogen.
Nein, Dill wird mit dem Stock geklopft
und Kümmel mit dem Stabe.
28 Wird Brotkorn zermalmt?
nein, denn nicht immerzu drischt er drauf los
und treibt das Rad seines Wagens und seine Gäule darüber,
er zermalmt es nicht.
29 Auch dies ist von Jahve ( ) ausgegangen,
er hat wunderbaren Plan, zeigt hohe Weisheit.

1 Der Weheruf ergeht an die stolze Krone, den schon welkenden Blumenkranz auf dem Haupte eines aus fruchtbarem Tal sich erhebenden Hügels, dessen Bewohner Trunkenbolde sind. Die stolze Krone (גְּאוּת = Stolz) und der welkende Blumenkranz (צִיץ) ist Samaria; אֲשֶׁר geht auf עטרת und צִיץ; die Stadt lag auf einem Hügel (עַל רֹאשׁ), der auf fruchtbarem Tal sich erhob; die Bewohner des Hügels waren vom Wein Erschlagene (הֲלֻמִּים = erschlagen, bezwingen, betäuben). Schwierigkeiten macht der zwischen stat. constr. und Genetiv sich einschiebende Genetiv im plur. abs. שמנים von שֶׁמֶן = Fett (vgl. Ges.[26] § 128c). Dagegen kann גֵּיא Genetiv sein (vgl. V. 4). Blume von Welkendem der Zierde seiner (sc. Ephraims) Pracht, d. h. Samaria ist die im Welken begriffene Blume, welche die Zierde ist, mit der Ephraim prangt; es folgen also drei Genetive aufeinander, ebenso in der ersten Zeile: Krone des Stolzes der Trunkenen Ephraims. In der dritten Zeile kann man vier Genetive zählen: Haupt des Tales der Fettigkeiten der Erschlagenen des Weines. Manche erklären weniger gut „Zierde seiner Pracht“ als Apposition zu „welkende Blume“. גֵּיא־שְׁמָנִים zu streichen und den ganzen V. 1 von den bekränzten Zechern (vgl. Sap 2, 7 f.) Samarias zu verstehen (vgl. Kittel), scheitert an der Einzahl (Krone, Blume, Haupt) und dem Suffix (seine sc. Ephraims Pracht), welche auf eine gemeinsame Krone der Trunkenbolde d. i. Samaria hinweisen. 2 Einen Starken und Gewalttätigen (אמץ) hat der Herr sc. in Bereitschaft, um ihn gegen Samaria loszulassen; der Starke ist der Assyrer. Er gleicht einem Hagelunwetter (זֶרֶם = starker Regen, Unwetter; בָּרָד = Hagel), verderblichem Sturm (שער = סַעַר = Sturm; קֶטֶב = Verderben). Wie ein Guß von gewaltigen, flutenden (שָׁטַף = reichlich strömen, überschwemmen) Wassern wirft er (der Assyrer) sie (das Objekt = die Trunkenbolde Ephraims samt ihrer Stadt ist zu ergänzen) zu Boden (= perf. proph.) mit Macht (andere: mit bloßer Hand, gleichsam spielend). הִנִּיחַ = niederlegen, hinwerfen. 3 תִּרְמַסְנָה ist plur., nach עטרת folgt

aber das zweite Subjekt צִיצָה (V. 4) nicht, weil nach V. 3 die Konstruktion abgebrochen wurde. Den Plur. עִטְרֹת zu lesen empfiehlt sich nicht, weil er sich stützte auf das Bild: die Trunkenbolde Ephraims bekränzen sich; denn das in V. 1 gebrauchte Bild von Samaria als Krone wäre in V. 3 aufgegeben, aber in V. 4 wieder aufgenommen. 4 Da צִיצַת fem. ist, muß נִבֶל gen. sein = Blumen des Welkenden (vgl. Ges.[26] § 128w). Wenn wie V. 1 צִיץ נִבֶל gelesen wird, paßt הָוְתָה nicht. Und der herrlich gelegenen Stadt Samaria wird es ergehen wie einer Frühfeige (lies ה statt ה), die einer schnell pflückt und mit Gier verzehrt. Frühfeige, d. i. eine Frucht, die einige Wochen vor den andern, d. h. vor der Ernte im Sommer, reif ist. בְּעוֹד mit suff. = während sie noch ist in seiner Hand, dem Sinne nach: kaum ist sie usw. Leicht ist die Eroberung Samarias 721 dem assyrischen Heere nicht geworden, denn sie dauerte nach 4 Reg 18, 10 drei Jahre. 5 „An jenem Tage“ umfaßt die an jenem Tage, da Samaria zu Boden geworfen ist, anhebende zukünftige Zeit. An die Gerichtsdrohung schließt sich wie sonst oft eine tröstliche Verheißung: das Gericht bringt nicht das Ende Ephraims, sondern gestaltet das Volk wie Gott es will. An jenem Tage hat die Hauptstadt Samaria aufgehört, der Ruhm der Ephraimiten zu sein, statt dessen wird Jahve (vgl. Sproß Jahves 4, 2) Gegenstand ihres Stolzes sein. Man hat sich daran gestoßen, daß Isaias dasselbe Bild von der Krone und dem Kranz, das er für Samaria und die Berauschten Ephraims gebraucht, auf Jahve anwendet. Aber das Vergängliche und Unvergängliche wird nicht selten unter demselben Bilde in Gegensatz zueinander gesetzt. Jahve wird sein eine Krone der Zier (eine herrliche Krone) und ein Kranz der Pracht (ein prächtiger Kranz) für den Rest seines Volkes. Rest bezeichnet 4, 2; 10, 20; 11, 11. 16; 37, 32 den vom Gericht übriggebliebenen, Jahve zugewandten Teil des Volkes. Hier ist also Rest der übriggebliebene Teil Ephraims d. i. des Nordreiches, doch wird der von Juda miteingeschlossen sein. 6 Jahve, der für sie ein Gegenstand des Stolzes und Ruhmes ist, gibt den Richtern und Kriegern neue und das Staatsleben nach innen und nach außen erneuernde Kräfte. Jahve wird zum Geist des Rechtes (vgl. 11, 2. 4) für den zu Gericht Sitzenden, d. i. er verleiht den Geist des Rechtes, so daß Könige und Beamte in allen Rechtssachen gerechte Urteile fällen. Jahve wird ferner zum Geist der Stärke (11, 2) für die, welche den Krieg zum Tor zurücktreiben — „Geist“ (רוּחַ) und „für“ (ל) sind aus der vorhergehenden Zeile zu ergänzen; Jahve gibt also Kraft den Kriegern, daß sie ungerechte Angriffe zum Tor der Stadt (Jerusalem) oder des Landes (vgl. Nah 3, 13; Mich 5, 5) zurückschlagen. Damit wird

nicht einem Kampf gegen Assur das Wort geredet oder die Hoffnung auf kriegerische Niederringung Assurs genährt, sondern nur der allgemeine Gedanke ausgesprochen, daß in der zukünftigen Zeit Angriffe von außen zurückgewiesen werden. — Die Verse 5. 6 werden meistens aus nicht unerheblichen Gründen, die in der Erklärung angedeutet sind, für unecht gehalten, aber sicher begründet scheint mir die Unechtheit nicht zu sein. Abgefaßt ist V. 1—6 vor dem Fall von Samaria 721. Die Zeit, wo Israel mit Aram verbündet war (unter Phakee 737—732), wird nicht in Frage kommen, da sonst wohl ein Wort über Aram mitgefallen wäre. Wahrscheinlicher ist an das Jahr 725 oder 723 zu denken, da Salmanassar von Assur gegen Hosea von Israel und Eluläus von Tyrus, die sich gegen ihn verbündet hatten, zu Felde zog (vgl. Šanda II 213). — Löhr (Kittel-Studien 104) bildet aus 28, 1—4, nicht ohne stark zu ändern, vier Strophen mit je drei vierhebigen Stichen. Duhm liest wie oben zwei siebenzeilige Strophen. — Im folgenden Abschnitt V. 7b—13 verteilt Löhr den Text vielleicht richtiger auf acht zweimal vierhebige (?) Zeilen. 7 Nach dem Fall Samarias zog Isaias seine frühere Rede gegen die Stadt wieder hervor und setzte sie fort durch Reflexionen über Juda. Er fand einen geeigneten Anknüpfungspunkt an der Trunkenheit, die den Judäern mit den Ephraimiten gemeinsam war. Mit der Wendung „aber auch diese hier“ lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers von den Ephraimiten auf die jetzt näheren Judäer (daher אלה wie העם הזה V. 14). Leichter wäre allerdings der Anschluß, wenn die von einer Handbewegung begleiteten Worte „aber auch diese“ in einem Redefluß mit V. 1—6 gesprochen wären, aber das wäre nur bei der unwahrscheinlichen Annahme möglich, daß Isaias die alte Rede V. 1—6 mündlich wiederholt und dann fortgesetzt hätte. Der Prophet beschuldigt in V. 7 f. die Judäer — er meint die Oberen, von denen er Priester und Prophet nennt — der schlimmsten Trunksucht. In kurzen Sätzen mit Wiederholung der Wörter שגו und תעו, denen sich פקו (Tonänderung) anreiht, sucht er ihr Taumeln und Schwanken in Laut und Tonfall nachzubilden. שגה, תעה, פוק = taumeln mit folg. ב = durch = von oder מן = infolge von. בלע: übersetzt E. König (Lexikon) mit „verschlungen sein“, während andere nach dem Vorgang von J. Barth „verwirrt sein“ übersetzen; letzteres paßt besser zu den übrigen Verben. רֹאֶה nicht = Seher, sondern = Sehen, Vision. Vor פֶּלִילִיָּה ist ב (beim Sehen, beim Schiedsspruch) real oder virtuell zu ergänzen. Über die richterliche Tätigkeit des Priesters vgl. Deut 17, 9; 19, 17. Selbst bei amtlichen Funktionen taumeln sie vor Trunkenheit. 8 Das Taumeln der Priester ist

nicht verwunderlich, denn sie sind soeben von Tischen aufgestanden, die voll von Gespei und Unflat trunkener Zecher sind. Daß die Tische im Tempelvorhof standen und dem Opferschmaus dienten, ist aus dem Text nicht herauszulesen. Das Athnach gehört unter קִיא, mit צאה beginnt eine neue Zeile. Aus ק und צ (vgl. kotzen) hört Delitzsch das Würgen und Speien heraus. 9 In ihrer Trunkenheit weisen die judäischen Obern den Propheten als lästigen Mahnredner ab und verhöhnen ihn. Die Szene braucht nicht beim Mahle sich abzuspielen, bei dem der Prophet sie etwa überraschte. Die einzelnen Umstände sind dieser Auffassung nicht günstig. In lebhafter Darstellung läßt der Prophet die Trunkenbolde sprechen, ohne ihre Rede einzuleiten. Die Fragen wollen ausdrücken: wir brauchen keine Belehrung und keinen Unterricht; wir haben Einsicht genug und wissen ohne ihn, was wir zu tun haben; wir sind keine unmündigen Kinder mehr. Welche Belehrung haben die Oberen dabei im Auge? Sie denken zunächst allgemein an die prophetische Art, für das gesamte Denken und Handeln Vorschriften zu geben, sie mögen aber auch speziell, wie V. 12 anzudeuten scheint, an die unausgesetzte Bemühung des Propheten denken, sie von einer weiteren Belastung und Aufreizung des Volkes zu kriegerischen Rüstungen abzuhalten. הֵבִין שְׁמוּעָה = Verkündigung (Predigt) einen verstehen machen. Zum stat. constr. vor מִן vgl. 5, 11; 9, 2. 10 כִּי: Glaubt der Prophet unmündige Kinder vor sich zu haben? (V. 9). Denn, als ob es sich um solche handelte, reiht er Gebot (צַו) an Gebot, Gebot an Gebot, Regel (קַו) an Regel, Regel an Regel, eine Kleinigkeit hier, eine Kleinigkeit da. Durch ṣaw laṣaw ṣaw laṣaw qaw laqaw qaw laqaw äffen sie, zumal mit lallender Zunge, wie ihr Zustand es mit sich brachte, sein eifriges Reden und seine immerfort hervorströmenden kurzen Weisungen nach, und durch zeer šam zeer šam verhöhnen sie die peinliche Kleinlichkeit derselben. Die Erklärung dieser Stelle im einzelnen ist schwer und nicht bei allen gleich. Manche sehen in צו und קו nur Schallnachahmungen. ‚Duhm denkt, daß „wir es hier mit einer sprichwörtlichen Redensart aus der niedrigen Volkssprache zu tun haben, wahrscheinlich sind ṣaw laṣaw qaw laqaw onomatopoetische Laute, etwa den Tropfenfall oder den Schall eiliger Fußtritte nachahmend, mit denen Jesajas ewiger Redefluß und sein beständiges Hin und Her verhöhnt werden soll“; Meinhold dagegen meint, daß das Pappeln beim Sprechenlehren kleiner Kinder nachgeahmt sein soll, von denen ja V. 9 die Rede ist. Aber bei diesen beiden Erklärungen versteht man nicht, warum „ein Weilchen da, ein Weilchen dort“ hinzugefügt ist. Es dürfte sich daher vielmehr um das Gehenlehren handeln, und man hört

in den Worten das Trippeln der Füßchen, womit die Kinder zum Gehen angeleitet werden sollen. Solch einem Elementarunterricht gleicht Jesajas Rede nach dem Spotte dieser gewiegten und klugen Männer, die das Gehen schon längst verstehen und die Wege, die sie einzuschlagen haben, viel besser kennen' (Marti). Mir scheint der Nachdruck auf dem Redefluß zu liegen, was beim Sprechen- und Gehenlehren nicht zutrifft. Die Auffassung von צו und קו als sinnvolle Worte ist begründet. Da außerdem זעיר Kleinigkeit bedeuten kann, so scheint mir die oben gegebene Erklärung den Vorzug zu verdienen. **11** כִּי: Der Prophet nimmt das כי der Spötter V. 10 auf und biegt ihre Hohnworte in Drohworte um (Kittel): jawohl, jetzt spreche ich im Namen des Herrn mahnende Worte, die mit lallender Zunge verhöhnt werden, bald wird der Herr den Hohn zurückgeben, indem er mit Lippengestammel und fremder Zunge zu diesem Volke (d. i. zu dieser Partei im Volke) spricht. לַעֲגֵי ist stat. constr. plur. von לַעַג = Gestammel, nicht von לָעֵג = stammelnd (vgl. E. König, Lex.). In den Ausdrücken liegt ein Hinweis auf die Assyrer (vgl. V. 12 mit 30, 15), durch welche der Herr nicht in Worten, sondern in fremdartigen Tatsachen zu dem Volke sprechen wird. **12** אֲשֶׁר gibt das Subjekt zu ידבר an, zugleich die durch Assur geredete Sprache Jahves begründend: er der stets mahnte, keine Weltpolitik zu treiben, von den pharaofreundlichen Machenschaften und Rüstungen gegen Assur abzulassen und dem kriegsmüden und ausgesogenen Volke Ruhe von Steuer, Fron und Kriegsdienst zu geben und zu gönnen, während sie diese Absichten durchkreuzten. Der Vers klingt ohne Zweifel an 30, 15 an. Er ist also gegen die Politik gerichtet, die am Hofe des Ezechias betrieben wurde. Der Prophet nennt noch keine Namen, er begnügt sich noch mit Andeutungen (vgl. 29, 15). Erst in Kap. 30 tritt er offen hervor. Die Übersetzung „das ist die Ruhe" wird von Kittel verworfen, weil „das ist" bedeuten müßte „darin besteht", ohne daß man erführe, worin sie bestehe. Er übersetzt: dies (Jerusalem) ist der Ruheort, gönnet Ruhe dem Müden (an diesem Ort), dies (Jerusalem) ist die Erholungsstätte. מנוחה bedeutet nun freilich auch Ruhestätte, aber man könnte im zweiten Satze ein פֹּה = hier nicht entbehren, wie ja auch Kittel „an diesem Ort" ergänzt. Da nun aber פה fehlt, so muß „das" eine andere Bedeutung haben und מנוחה = Ruhe sein. Müde war das Volk durch die Kriegsleistungen aller Art unter Achaz, und durch den Tribut an Assur war es schwer belastet. Es durfte nicht durch ein in Aussicht genommenes Bündnis zu neuen Leistungen und Rüstungen gedrängt werden. Das Volk mußte sich erst ausruhen und erholen. Das Mittel dazu ist die Abkehr von der falschen Politik gegenüber

Ägypten und Assur und das stille Vertrauen auf Jahve (30, 15). Es ist also zu erklären: das, d. h. die Abkehr von der falschen Politik und die Hinwendung zu Jahve, ist oder bringt die Ruhe, die ihr dem müden Volke gönnen sollt. Der Prophet faßt in „das“ seine Polemik gegen das falsche Vertrauen auf weltliche Hilfe zusammen. Er darf sich so kurz fassen, weil die Oberen, an die er sich wendet, seine Absichten und Worte oft genug, zu oft wie sie glauben, gehört haben und genau kennen. Aber sie wollten nicht hören. אבוא ist Schreibfehler für אָבוּ, vgl. Ges.[26] § 23i. Sie halten an ihrer Politik fest. **13** והיה: So soll ihnen denn das Wort Jahves — das er durch die Assyrer nicht verbaliter, sondern realiter (דבר bedeutet beides) zu ihnen spricht (vgl. V. 11) — gerade das werden, als was sie es lallend verhöhnten. Sie verspotteten es im Propheten als eine endlose Reihe kleinlicher Gebote und Regeln, so wird es für sie in der Sprache der Tatsachen zu einer endlosen Reihe rasch einfallender Schläge, die darauf abzielen, daß sie beim Gehen rücklings fallen, beim Fallen sich die Glieder brechen und dann sich verstricken und gefangen werden. אָחוֹר: der Fall rücklings, auf den Hinterkopf, ist sehr gefährlich. Inwieweit für die drei letzten Verba 8, 15 maßgebend war, läßt sich nicht ausmachen. **14** Löhr bildet aus V. 14—22, nachdem er mehrere Vershälften getilgt oder umgestellt hat, drei Strophen zu je drei zweimal vierhebigen (?) Zeilen. Zweifelhaft! — לָכֵן bereitet Anstoß. Es auf כִּי = denn V. 15 zu beziehen und es in V. 16 wieder aufgenommen sein lassen (Delitzsch?), ist nicht angängig; denn לָכֵן bezieht sich gewöhnlich auf das Vorhergehende, wird also bedeuten: weil ihr solcher Gesinnung seid und die eingeschlagene Politik nicht aufgeben wollt. Nun haben sie deswegen schon ein Wort Jahves gehört, nämlich das in V. 11. 13. Ein neues Wort Jahves setzt auch eine neue Äußerung ihrer Gesinnung voraus, diese liegt in V. 15 vor. Sie ist die Antwort der Spötter auf die Drohung des Propheten in V. 11. 13. Deshalb ist unser לכן wahrscheinlich erst später eingesetzt. Das Wort, das sie hören sollen, kommt erst V. 16. Männer des Spottes = Spötter kann auf V. 9. 10 gehen, freilich liegt auch in V. 15 ein schwerer Spott. משלי וגו׳ scheint parallel zu Spötter zu sein, dann ist מָשָׁל verb. denom. von מָשָׁל = Spottspruch (vgl. 14, 4), daher: ihr Spottspruchdichter dieses (armen) Volkes in Jerusalem. **15** כי = יען כי = weil. Als der Prophet auf die schweren Folgen einer gegen Assur gerichteten Politik hinwies, sprachen die Großen spöttisch: Wir haben mit dem Tod einen Vertrag geschlossen und mit der Scheol ein Bündnis gemacht. חֹזֶה (und חָזוּת V. 13), parallel zu בְּרִית, bedeutet Bund, Vertrag (LXX VT). Wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt,

ist nicht ganz klar (vgl. Kittel, Ehrlich). Tod und Scheol ist das, was die flutende Geißel bringt, ist das Verderben, das der Prophet in V. 11. 13 als von Assur kommend angedroht hat. Wir haben mit Tod und Scheol einen Vertrag geschlossen, so daß wir gegen sie gesichert und geborgen sind. In welcher Weise sie den Vertrag geschlossen haben, ist nicht gesagt. Kittel läßt es geschehen durch Zauberkünste, Totenopfer u. dgl. Er beruft sich auf „Lüge und Trug" in unserm Verse, womit die nichtige, täuschende und Treulosigkeit gegen Jahve in sich bergende Zauberhilfe bezeichnet werde, ferner auf die sonstigen Gepflogenheiten (vgl. 2, 6; 3, 3; 29, 4; 8, 19). Duhm will sogar aus חזה = „Gesicht mit der Scheol" auf Kult mit unterirdischen Schicksalsmächten ägyptischen Ursprungs schließen. Aber man kann sich kaum vorstellen, wie die Volksobern zur Zeit des Ezechias um 703 hätten glauben können, daß Totenopfer u. dgl. nicht bloß einzelne gegen den Tod schützten, sondern ein ganzes Volk vor der assyrischen Invasion bewahrten, es sei denn, daß sie die ägyptischen Kultgebräuche zugleich als Zeichen politischer Koalition betrachtet hätten. Mir scheint die andere von Delitzsch, Orelli u. a. vorgetragene Ansicht viel berechtigter zu sein: wir haben mit Tod und Hölle einen Vertrag geschlossen, d. h. ohne Bild: wir haben uns gegen Tod und Hölle (, die von Assur kommen sollen,) geschützt durch (heimlich beschlossenen) Anschluß an Ägypten. Man sagt dagegen, der Vertrag sei zur Zeit der Rede noch nicht geschlossen gewesen. Das ist richtig (vgl. 30, 1 ff.). Aber das Perf. „wir haben geschlossen" ist erklärt, wenn der Vertrag heimlich beschlossen war, wie ja auch die Totenopfer noch nicht dargebracht sein mußten. כזב und שקר sind gut erklärt, wenn darin das sittliche Urteil liegt, das Isaias über das Bündnis mit Ägypten fällt, zumal Jeremias und Ezechiel (17, 12—16) dieses Urteil mit ihm teilen; שקר (4 Rg 17, 4 LXX) bezeichnet die Treulosigkeit des Hosea, der von Assur abfiel. Statt שׁוֹט = Ruder lies שׁוֹט = Geißel. Flutende Geißel ist ungewöhnlich. Mit dem Bild einer geschwungenen Geißel (10, 26; 30, 32) verbindet sich die Vorstellung einer alles fortreißenden, schonungslosen Flut (vgl. 28, 2. 17; 8, 7. 8; 30, 28). Wahrscheinlich ist שׁוֹט = Flut (vgl. Barth in ZatW XXXIII 306 und Poznanski ebenda XXXVI 119). כִּי עָבַר und כִּי יעבר sind beide zulässig. Lüge und Trug sind prophetische Urteile im Munde der Volksobern, die anders denken (vgl. 10, 10). 16 לָכֵן: Weil ihr gesagt habt: Die Drohung mit Assur schreckt uns nicht, mit Tod und Hölle haben wir einen Vertrag geschlossen — weil ihr so gesprochen habt, darum spricht der Herr Jahve also: Die einzige Zuflucht, die es gegen Assur gibt, ist der Glaube und das Vertrauen auf Jahve,

der in Sion einen unverrückbaren Grundstein zu einer Burg des Heiles gelegt hat; die Zuflucht aber, in der ihr euch bergt, wird vernichtet usw. הִנְנִי יִסַּד = siehe mich, der gegründet hat: einige wollen יֹסֵד (präsentisch-futurische Aussage durch das Partizip nach הִנְנִי, vgl. E. König III § 344 s) lesen, aber das Perf. scheint richtig zu sein, denn der Stein ist schon gelegt und soll im assyrischen Sturm Zuflucht gewähren. אֶבֶן בֹּחַן = Stein der Erprobung d. i. nach Prüfung zum Grundstein gewählter Stein, daher: geprüfter, bewährter Stein. אֶבֶן פִּנָּה = אֶבֶן פִּנָּה = Eckstein. יְקָרַת könnte stat. constr. von יְקָרָה = pretiositas sein (vgl. גֶּבֶל V. 4. 1); meistens wird es als ein zwischen nom. rectum und stat. constr. in demselben Status eingeschaltetes Adjektiv (vgl. E. König III § 277 p) angesehen: kostbarer Eckstein gegründeter Gründung. מוּסָד ist part. hoph. von יסד, Attribut zu מוּסָד = Gründung, ist vielleicht durch Dittographie hierhergekommen. יָחִישׁ ist hiph. von חוּשׁ (vgl. 5, 19); der Ausdruck ist nicht leicht und darum die Übersetzung vielfach: wird nicht enteilen d. i. entfliehen (Orelli), wird nicht zu flüchten brauchen (Delitzsch, Kittel), wird nicht zum חָשׁ בּוֹ von 8, 1 gehören (E. König). LXX übersetzt גָּבוֹשׁ; vielleicht ist יחישׁ Schreibfehler für יָחִיל oder יָמוּשׁ. Was bedeutet der Stein? Im AT wird Jahve oft Fels, Fels des Heiles genannt; diese Stellen sind zur Lösung unserer Frage nicht verwertbar, weil es sich hier um einen Grundstein handelt, den Jahve selbst in (lokal) Sion legt. Der Grundstein ist unmittelbar auch nicht der Messias (vgl. Ps 118, 22), weil er bereits gelegt worden ist. Die zugrunde liegende Idee ist verwandt mit den sanft fließenden Wassern Siloahs. Diese sind ein Bild des stillen Waltens Gottes, der Stadt, Königtum und Reich seinen Segen zufließen läßt und ihnen gegenüber den Weltmächten Bestand verleiht. In ähnlicher Weise bezeichnet der Stein als unerschütterliche Grundlage eines begonnenen Baues das von Gott begonnene Werk und Wirken des Heiles zum Besten seines von Stürmen umtobten Volkes. Seitdem der Sion Sitz der davidisch-messianischen Dynastie, theokratischer Mittelpunkt des israelitischen Volkes und Ort des Zentral-Heiligtums geworden, ist der Grundstein zum Bau des Heiles in den Sion eingesenkt und der Heilsplan Jahves an diese Stätte geknüpft (vgl. 2 S 7; Ps 2; 110). Er verbürgt dem Volke Rettung und Heil für die Gegenwart und Zukunft. Wer glaubend auf den von Gott gelegten Grundstein vertraut, der wird an dessen Festigkeit und Unerschütterlichkeit teilnehmen und im Sturm nicht wanken (vgl. 7, 9). In 8, 6 war das Bild von sanft fließenden Wassern angebracht, weil der Gegensatz die stark fließenden Wasser des Euphrat sind. Hier ist das Bild vom Grundstein treffend gewählt, weil gegen-

über der Lügenzuflucht, die von Wassern fortgeschwemmt wird, das in Sion begründete und Heil verbürgende Werk Gottes als eine allen Stürmen und Wassern trotzende, tief eingesenkte Gründung bezeichnet werden mußte. Wenn man sagt, der Grundstein sei die messianische Verheißung oder das messianische Heil, so ist das richtig, wenn die Ausdrücke konkret gefaßt werden. Die Vorstellung eines Grundsteines und Baues ist ja auch durchaus konkret und faßbar. Auch das messianische Heil ist kein abstrakter Begriff, sondern an konkrete Einrichtungen (Königtum, Dynastie, Heiligtum, Volk) gebunden, die, insofern sie von Gottes Geist belebt werden und die Verheißung unvergänglichen Bestandes besitzen, den Grundstein bilden, auf dem der schützende Bau des Heiles sich erheben soll. So ist es erklärlich, daß das aus dem babylonischen Exil zurückgekehrte Volk als Träger der messianischen Verheißungen der Eckstein genannt wird, nämlich der Eckstein zum neuen Gottesbau und Gottesreich. Christus aber konnte sich Eckstein nennen, weil in ihm alle Verheißungen und Veranstaltungen Gottes zum Heile und alle Träger desselben sich gleichsam konzentrierten und verkörperten und so die Einheit des Grundsteines, die früher nur bildlich vorhanden war, in Wirklichkeit herstellten. 17 Eine andere Zuflucht und Bergung (gegen Assur) gibt es nicht. Jahve hat den Stein gelegt, er ist der Baumeister der Heilsburg. Er handhabt Recht als Meßschnur und Gerechtigkeit als Senkblei. Er entscheidet also, was sich zum Grundstein fügt oder nicht. Was sich nicht fügt, gibt keinen Schutz und hat keinen Bestand. Das Strafgericht Gottes kommt darüber als ein vernichtendes Hagelwetter und als eine überschwemmende Wasserflut: Hagel vernichtet die Lügenzuflucht, und Wasser schwemmt die Trugburg fort. Mit Lüge nnd Trug gegen Assur hat man das ägyptische Bündnis geschlossen, als Lüge und Trug (vgl. 30, 5) erweist es sich in seinen Wirkungen. Der assyrische Sturm vernichtet die Sicherheit, mit der man sich darin geborgen fühlte. 18 וְכֻפַּר: Das Verbum als Passiv zu כָּפַר (verb. denom. von כֹּפֶר = Pech vgl. Gn 9, 14) zu deuten, ist nicht angängig; das andere כָּפַר (= bedeckt d. h. nicht existierend, unwirksam gemacht werden) hat gewöhnlich Sündenschuld zum Subjekt (E. König, Lex.); darum ist die Lesung וְתֻפַּר (hoph. von פָּרַר = gebrochen, zunichte werden) recht wahrscheinlich, zumal in 8, 10 dieselben Formen תֻּפַר und תָּקוּם parallel gebraucht werden. והייתם mit Ton auf der vorletzten Silbe; מִרְמָס = Zertretenes, Zerschlagenes (mem effectus); ihr werdet ihr sein zu Zerschlagenen, d. h. werdet von ihr zerschlagen werden. Die Volksobern glauben in dem Vertrag mit dem Tode etwas Sicheres in Händen zu haben, aber er wird zu-

nichte werden; sie glauben, der Bund mit der Scheol sei fest und unumstößlich, aber er wird keinen Bestand haben. Tod und Scheol bekommen Gewalt über sie; wenn die flutende Geißel (d. i. der Assyrer) daherfährt, so werden sie von ihr zertreten, zerschlagen werden. 19 מִדֵּי mit inf. oder imperf. (Jer 20, 8) zum Ausdruck der Zukunft = so oft. לקח = nehmen, fassen, packen und (von der Geißel) treffen. בבקר ist wiederholt, um den Begriff „jeder, alle“ auszudrücken. רק = nur, rein, lauter, eitel = nichts als. הבין bedeutet 1. Einsicht zeigen, einsehen, vernehmen; daher: und rein Entsetzen wird das Vernehmen solchen Unterrichts (שמועה) sein. 2. Einsicht lehren, Unterricht erteilen; daher: und nichts als Aufschrecken wird die Erteilung solchen Unterrichts sein; in diesem Falle müßte זועה aktive Bedeutung haben = Schaudererregung, Aufschrecken. Wegen V. 9, wo יבין Bedeutung 2. hat, ist wohl die zweite Übersetzung vorzuziehen. Den Unterricht des Propheten weisen sie mit Entrüstung ab, dann müssen sie den Unterricht Gottes, der in lauter Schlagen besteht, mit Entsetzen über sich ergehen lassen. 20 Geißelhiebe werden euch immerfort bei Tag und Nacht treffen und euch Entsetzen bereiten, denn die dagegen angewandten Mittel werden sich als ungenügend erweisen. מִן קָצַר cum inf. = kürzer sein als das Sichausstrecken d. i. zu kurz um usw. כ vor dem Infin. ist Zeitpartikel, von der Zukunft = wenn, daher: wenn einer oder wenn man. הִתְכַּנֵּס nicht = sich einwickeln, sondern = sich sammeln, sich zusammenlegen, sich zusammenziehen. Wenn man des kurzen Bettes wegen die Knie hochzieht, so muß die Decke, wenn sie den untern Teil des Körpers, der nun breiter geworden ist, bedecken soll, breiter sein (vgl. Ehrlich). Sie haben Bett und Decke, aber die bieten keine Ruhestätte. Strecken sie sich, so reicht die Decke, aber das Bett ist zu kurz; ziehen sie sich zusammen, so genügt das Bett, aber die Decke ist zu schmal. Der Vers scheint eine sprichwörtliche Redeweise zu sein um auszudrücken, daß die zu Gebote stehenden Mittel zur Abwendung einer bestimmten Not unzulänglich sind. Der Prophet wird wohl an das ägyptische Bündnis denken; es scheint gegen die assyrische Gefahr ein sicheres Mittel zu sein, zeigt sich aber in der Not als zu kurzes Bett und zu schmale Decke. 21 Die angerufenen Mittel bannen die Not nicht. Denn Jahve schlägt mit Assur auf Juda ein wie einst mit David auf die Philister. Seltsam freilich ist, daß Jahve durch Feinde sein eigenes Volk niederschlägt, aber sein Werk (vgl. 5, 12. 19; 10, 12) d. i. sein Strafwerk muß er vollführen. Unser Vers legt den Nachdruck auf die Seltsamkeit des Werkes wegen der Strafmittel (vgl. 29, 14), nicht wegen des (Besserungs-) Zweckes (vgl. 28, 29), der aber im Grundstein V. 16 schon hervor-

leuchtete. Die hier genannten Örtlichkeiten sind aus den Philisterkriegen Davids bekannt. Berg Perasim heißt 2 S 5, 20 Baal Perasim; woher die Verschiedenheit kommt, ist nicht sicher; ist Baal durch Har absichtlich oder zufällig im Laufe der Zeit ersetzt worden? Der Name Gibeon (Gibeon Jos 10, 10 ist wohl nicht gemeint) steht auch 1 Par 14, 10, während 2 Sm 5, 25 Geba gelesen wird. 22 Und nun, so schließt der Prophet seine Strafrede versöhnlich ab, setzt eure Spöttereien nicht fort, damit eure Bande, in die ihr von Assur seit Achaz geschlagen seid, und die ihr jetzt mit Hilfe Ägyptens abwerfen wollt, nicht noch fester werden, nämlich im Gericht, das, wie ich sicher weiß, kommen wird und zwar über die ganze Erde. לוּץ hithpol. = sich als Spötter zeigen. Da sie schon vorher gespottet haben, so werden sie hier vor Fortsetzung ihrer Spöttereien gewarnt. Der Gegenstand ihres Spottes ergibt sich aus dem Vorhergehenden: es ist die Ankündigung (שמועה) des durch Assur sich vorbereitenden Gerichtes und Warnung vor Ägypten. Geben sie ihren Spott nicht auf, so besteht Gefahr, daß die Bande Assurs, mit denen sie gefesselt sind, nicht bloß nicht mit Hilfe Ägyptens zerrissen, sondern durch das Gericht noch fester angezogen werden. Das Gericht nämlich (= כִּי) kommt bestimmt, wie der Herr gesagt hat, und zwar ein Vernichtungsgericht über die ganze Erde. כָּלָה וְנֶחֱרָצָה = Vernichtung und Beschlossenes =, beschlossene Vernichtung wie 10, 23 und Dn 9, 27. „Über die ganze Erde" ist verdächtig, weil im Versmaß überflüssig; vgl. 10, 23.

Abfassungszeit von 28, 7—22. Unser Abschnitt setzt eine Zeit voraus, da Juda ein Bündnis mit Ägypten gegen Assur ins Auge faßt. Ohne Zweifel besitzt V. 12 in Form und Inhalt Ähnlichkeit mit 30, 15, geht also wie dieser auf ein Bündnis mit Ägypten gegen Assur. Auch V. 15 (18) dürfte dieses Bündnis voraussetzen. Da wir nun nichts davon wissen, daß Juda (anders Israel, vgl. Os 7, 11; 12, 2) schon vor 721 eine Annäherung an Ägypten gesucht hat, so ist es geraten, 28, 7 ff. in eine spätere Zeit zu verlegen. Nach Kap. 20 suchte Ezechias eine Verbindung mit Ägypten in den Jahren 713/11, doch kam ein eigentliches Bündnis erst um 703 vor dem Feldzug Sennacheribs zustande. In die Jahre zwischen 711 und 703/2 würde dann unser Abschnitt fallen. Ist das richtig, so hätte der Prophet die alte Weissagung über Samaria wieder aufgenommen und durch den Abschnitt V. 7—22, der sich gegen Juda richtet, ergänzt.

Der Abschnitt V. 23—29, der V. 7—22 erläutern will, ist wie 5, 1 ff. eine Gleichnisrede, jedoch ohne Anwendung, zu der aber V. 26. 29 anleiten. Ihr Gegenstand ist dem Bauernleben entlehnt. Der Bauer beobachtet beim Landbau ein zweckmäßiges und ziel-

bewußtes Verfahren. Er bricht den Boden auf durch Pflügen und Eggen, aber nicht immerfort, sondern nur so lange, bis er ihn für die Aussaat geeignet gemacht hat, und auch die Weise der Aussaat paßt er der Fruchtart an. Er drischt die Früchte bald mit dem Stock, bald mit dem Schlitten oder Wagen, und zwar immer so, daß sie rein und unversehrt in die Scheune kommen. Das geordnete landwirtschaftliche Verfahren hat der Bauer von Jahve gelernt (V. 21. 29). Daraus soll man schließen: Wie das Verfahren des Bauern in der Behandlung seines Ackers, so das Verfahren Gottes in der Behandlung seines Volkes. Er reißt den Acker seines Volkes auf, aber säet und pflanzt auch wieder. Jahve straft, um seinen Segen wirksam folgen zu lassen. Israel ist Jahves Tennenkind (vgl. 21, 10). Bald klopft er es nur, bald drischt er drauf los; sobald die Hülsen der Sünde gelöst sind, stellt er sein Verfahren ein. Jahve züchtigt, aber vernichtet nicht; er zerschlägt das Böse, um das Gute zu entfalten. — In metrischer Beziehung zerfällt der Abschnitt V. 23—29 in zwei Strophen mit je fünf dreihebigen Distichen.

23 Der Prophet tritt als Spruch-(Maschal-)Dichter und Weisheitslehrer auf. Er fordert für seine Worte gespannte Aufmerksamkeit. Der Eingang erinnert an 1, 10; 32, 9 (Gn 4, 23). Auch in andern Büchern, von der eigentlichen Spruchliteratur, wo nur die Jünger angeredet sind, abgesehen, haben wir ähnliche Einleitungen: Ps 49, 1—5; 78, 1. 2. **24** כל היום = den ganzen Tag d. h. immerfort. Der Ausdruck steht am Anfang, gehört also zum ganzen Satz. Der Landmann pflügt nicht immerfort, er hört einmal mit dieser Arbeit auf und beginnt eine andere. לורע ist verdächtig, weil pflügen und säen im Satz gegensätzlich (er pflügt nicht immer, er sät auch) und daher nicht verbunden sind; Duhm hält es für Glosse zu יפתח. Dieses — פָּתַח = stark öffnen, aufreißen — ist mit pflügen identisch. **25** הֲלוֹא = nicht wahr? אִם mit perf. = fut. ex. und perf. cons. im Nachsatz. Zu den beiden Kümmelarten (Dill = Schwarzkümmel) vgl. Mt 23, 23. שׂוֹרָה: 1. prädikatives Objekt zu שׂם oder Akkus. des Umstandes = reihenweise; 2. eine Getreideart = Mohrenhirse (vgl. E. König, Lex.); 3. Dittographie zu שְׂעֹרָה; eine sichere Entscheidung ist zur Zeit nicht möglich. Noch unsicherer ist נִסְמָן: 1. niph. part. = Bezeichnetes = besonderes Stück, also prädikatives Objekt von שׂם = er legt Gerste als ein besonderes Stück; aber סמן ist in der Sprache der Mischna verb. denom. von סימן = *σημεῖον*; danach könnte סמן nicht althebräisch sein; 2. verderbt aus כסמין (Plur. in der Mischna), das Glosse zu כֻּסֶּמֶת (Singular) war (vgl. Ehrlich); 3. Getreideart (וְדֹחַן vgl. Kittel Bh und Vulg.). גִּבְלָתוֹ: wenn es ein גִּבּוֹל gibt, so würde dieses prädikatives Objekt sein; das Suffix verlangt ein

vorhergehendes maskul. Nomen; wenn נִסְמָן = besonderes Stück unmöglich ist, und wenn וְדֹחַן = Hirse ganz unsicher ist, so fehlt ein solches; Duhm faßt das Suff. als eine neutrische Beziehung auf die vorhergehenden Feminina. „An seinen Rändern“ (Schlögl) setzt einen kaum erträglichen accus. loci voraus und bezieht das Suff. auf das Subjekt. Eine restlose Erklärung des Suff. ist im heutigen Text nicht möglich. Ehrlich will statt des unbelegten Sing. גְּבוּלָה den Plur. גְּבָלָיו (von גָּבוֹל) lesen, aber das schwierige Suffix bleibt. גְּבוּלָה = Grenze, Abgrenzung, Einfassung; גְּבוּלוֹת = Grenzen, Ränder. **26** וְיִסְּרוֹ macht erhebliche Schwierigkeiten. Es mit V. 27 ff. zu verbinden und zu übersetzen: und zum rechten Verfahren unterweist ihn noch weiter (frequentativ), belehrt ihn sein Gott, denn . . ., geht nicht an. Denn wegen V. 29 muß V. 26 doch wohl der Abschluß von 23—25 sein, wie V. 29 der von 27. 28. Duhm übersetzt: und zwar unterwies ihn . . . Der Anschluß „und zwar“ ist aber unmotiviert (vgl. ו explicativum in Ges.[26] § 154 A 1 b), wenn auch das Perf. mit ו als frequentativ in der Vergangenheit erklärt werden kann. Deshalb liegt die Vermutung nahe, daß vor יסרו statt ו ursprünglich יחוה stand. מִשְׁפָּט = richtiges, zweckmäßiges Verfahren. Das vernünftige und zweckmäßige Tun (V. 24. 25) hat den Landmann Gott gelehrt. Der Schluß auf die Zweckmäßigkeit des göttlichen Tuns liegt nahe. An eine unmittelbare Unterweisung durch Gott, die von vielen Völkern des Altertums angenommen wurde, braucht der Prophet nicht zu denken, er will wohl nur sagen: Gott hat das Wesen, die Umstände und Bedingungen des Ackerbaues in der geschaffenen Natur gegeben und den Menschen die dazu nötige Einsicht verliehen. **27** כִּי, das einen neuen Beweis für den landwirtschaftlichen Unterricht Gottes an die Menschen einleitet, bedeutet nicht das strenge „denn“ (vgl. oben unter 26), sondern: ferner, auch. חָרוּץ = Dreschschlitten und עֲגָלָה = Dreschwagen. Der Dreschschlitten bestand aus Brettern, die auf der untern Seite mit scharfen Steinen oder Eisenspitzen besetzt waren; der Dreschwagen bestand aus mehreren parallel laufenden Walzen mit je 3—4 eingelassenen radförmigen Eisenscheiben, durch welche die Körner ausgedrückt wurden. יוּדַשׁ ist hoph. von דוּשׁ = dreschen und יוּסַב = Hophal mit Vorderverdoppelung von סבב = sich wenden, sich drehen, gezogen werden. Das zweite כִּי nach der Verneinung = vielmehr, nein. Die zarten Früchte würden von den schweren Dreschwerkzeugen zermalmt werden. **28** Im Gegensatz zu Dill und Kümmel wird das Brotkorn mit Schlitten und Wagen gedroschen, aber auch hierbei walten Überlegung und Zweckmäßigkeit. לֶחֶם יוּדָק ist Fragesatz ohne Fragepartikel, der mit nein zu beantworen ist,

woran sich כִּי לֹא (denn nicht immerfort usw.) gut anschließt. וְדַק = hoph. von דקק. לנצח gehört zu den beiden folgenden Verba יָדוֹשׁ und והמם (= antreiben). אדוש ist eine zweifelhafte Form: 1. אָדוֹשׁ = Drescher (E. König II 543); 2. אֲדוּשׁ = glossatorischer Zwischenruf = ich (Jahve) werde dreschen (E. König, a. a. O.); 3. inf. abs. wie von אדש = דוש; 4. Schreibfehler oder Variante. פָּרָשָׁיו: wenn das Wort richtig überliefert ist, so erkennen wir daraus, daß auch Pferde, die vielleicht geritten wurden, die Dreschwagen zogen. Die Verbesserungsvorschläge: פָּרַשׁ = er wirft es (das Stroh) auseinander oder הִפְרִישׁ = er scheidet es aus ... passen schlecht zu dem folgenden Verbum. Freilich werden durch sie die Zeilen c und d gleichmäßiger, aber vielleicht sind die kurzen Zeilen a und d und die längeren b und c beabsichtigt. 29 Auch dies, d. h. sowohl die Aufeinanderfolge von Pflügen und Säen als auch dieses unterschiedliche Dreschen usw. הִפְלִא וגו׳: Delitzsch übersetzt: er gibt wundersame Einsicht, hohen Verstand; ähnlich Orelli. Das würde sich nur auf den Bauer und den landwirtschaftlichen Betrieb beziehen. Es scheint aber, als ob der Satz wegen der erhabenen Ausdrücke mehr besagen, nämlich noch genauer als V. d und V. 26 zu dem Schluß anleiten will: Wie das Verfahren des Bauern, so das Verfahren Gottes. Diesen letzten Schluß spricht der Prophet nicht aus, aber er folgert doch das Nächstliegende: (den Bauer hat Jahve belehrt,) also hat Jahve wunderbaren Plan und große Weisheit. Das ist ein allgemeiner Satz, der besagt, daß Jahve an planvollen, weisen Gedanken reich ist. Daraus folgt nun leicht, daß er sich in der Behandlung seines Volkes davon leiten läßt. תּוּשִׁיָּה, das sonst nur in der Weisheitsliteratur vorkommt, wird durch unsere Stelle als altes hebräisches Sprachgut erwiesen.

Abfassungszeit. Der Abschnitt V. 23—29 hat nicht den Sinn, daß Jahve schon zur rechten Zeit das angedrohte Vernichtungsgericht halten werde, sondern will zeigen, daß das Gericht nicht die Vernichtung des Volkes bezweckt, sondern die Erhaltung und den Aufbau desselben in der Zukunft. Marti meint, dadurch würde den Worten V. 7—22 die Spitze abgebrochen, so daß nicht Isaias, sondern ein nachexilischer Autor als Verfasser in Betracht käme. Diese Meinung verkennt aber den Zusammenhang. Denn beide Abschnitte bewegen sich in demselben Gedankenkreis. Der Landmann bricht den Boden auf, aber nur deshalb, um ihn für die Aufnahme der Saat geeignet zu machen; er drischt die Frucht, aber so, daß sie rein und unversehrt in die Scheune kommt. Das Verfahren des Landmannes ist das Verfahren Gottes. Gott zerstört nicht bloß, sondern baut auch auf, denn er hat das Fundament zum Aufbau des Heilswerkes in Sion bereits gelegt (V. 16. 17).

Beide Abschnitte betonen die wunderbare Weisheit Gottes, der durch die rechten Mittel seine Zwecke zu erreichen versteht (V. 21. 29). Es kann also nicht geleugnet werden, daß die Gleichnisrede von Isaias stammt und zur Erläuterung von V. 7—22 angefügt worden ist. Auch Duhm, der den Zweck etwas anders bestimmt und auch V. 1—6 hineinbezieht, läßt Isaias als Verfasser bestehen.

2. Weheruf über Jerusalem 29, 1—24.

a) Bestürmung — Befreiung Jerusalems 29, 1—8.

1 Wehe Ariel, Ariel,
du Stadt, wo David lagerte!
Füget Jahr zu Jahr,
laßt die Feste kreisen!
2 Dann will ich Ariel bedrängen,
daß Gestöhn und Stöhnen entsteht.
Und du wirst mir sein *wie ein Gottesherd,*
3 und ich lagere mich im Kreise wider dich.
Und ich schließe dich ein mit Heeresposten
und werfe Schanzen gegen dich auf.
4 Und gedämpft vom Boden her wirst du sprechen,
und aus dem Staube tönt dumpf deine Rede.
Und klingen wird deine Stimme wie die eines Totengeistes aus der Erde,
und aus dem Staube wird deine Rede flüsternd tönen.

5 Aber wie feiner Staub wird werden der Schwarm der *Fremden,*
und wie Spreu, die dahinfährt, der Schwarm der Gewalttätigen.
Da geschieht's plötzlich, urplötzlich,
6 von Jahve der Heere bricht Heimsuchung ein
Mit Donner und Erdbeben und lautem Krach,
mit Wind und Wetter und fressender Feuerflamme.
7 Es wird ergehen wie im Traum, im nächtlichen Gesicht
dem Schwarm all der Völker, die wider Ariel zu Felde ziehen,
(und all ihren Belagerern, Bedrückern und Bedrängern).
8 Gleichwie nämlich ein Hungriger träumt, er esse,
dann aber [matt und] mit ungestillter Gier erwacht,
Und gleichwie ein Durstiger träumt, er trinke,
dann aber matt und mit lechzender Gier erwacht,
So wird es ergehen dem Schwarm all der Völker,
die wider den Berg Sion zu Felde ziehen.

b) Die geistige Stumpfheit des Volkes gegenüber der Weissagung 29, 9—14.

9 Zeigt euch starr, starr sollt ihr werden,
zeigt euch blind, blind sollt ihr werden!

Werdet trunken, aber nicht von Wein,
wanket, aber nicht vom Rauschtrank!
10 *Denn ausgegossen hat Jahve über euch*
einen Geist tiefen Schlafes.
Er hat eure Augen (die Propheten) geschlossen
und eure Häupter (die Seher) verhüllt.
11 *So wurde euch denn die Offenbarung all dieser Dinge*
gleich dem Inhalt eines versiegelten Buches,
das man einem, der sich auf Geschriebenes versteht, gibt
mit den Worten: Lies das einmal!
worauf dieser erwidert: Ich kann nicht, denn es ist versiegelt.
12 *Wird aber das Buch einem, der sich nicht auf Geschriebenes versteht,*
mit den Worten: Lies das einmal! *[gegeben*
so erwidert er: Ich verstehe mich nicht auf Geschriebenes.
13 *Und es sprach der Herr:*
Weil sich dieses Volk [mir] naht,
mit seinem Mund und seinen Lippen mich ehrt,
sein Herz aber fern von mir hält,
So daß ihre Furcht vor mir ist
ein angelerntes Menschengebot,
14 *Darum handle ich nochmals*
wunderbar und wundersam (an diesem Volke),
Daß die Weisheit seiner Weisen vergeht
und die Einsicht seiner Einsichtigen sich verbirgt.

c) Wehruf über die Weltklugen 29, 15—24.

15 *Wehe denen, die vor Jahren tief verbargen ihren Plan,*
damit ihr Tun im Finstern geschähe,
und die sagten: Wer sieht uns, und wer durchschaut uns?
16 *O über eure Verkehrtheit! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten?*
Daß das Geschöpf vom Schöpfer sagen könnte: er schuf mich nicht,
und der Topf vom Töpfer je gesagt hätte: er durchschaut [mich] nicht!
17 *Ist es nicht nur noch eine kleine Weile,*
daß sich der Libanon in einen Fruchtgarten verwandeln,
und der Fruchtgarten als Wald gelten wird?
18 *Und hören werden an jenem Tage die Tauben Schriftworte,*
und aus Dunkel und Finsternis heraus werden der Blinden Augen
19 *Und die Dulder werden Freude über Freude in Jahve haben,* *[sehen.*
und die Ärmsten unter den Menschen über den Heiligen Israels jubeln.
20 *Denn Gewalttätige gibt's nichts mehr, und die Spötter werden ver-*
und ausgerottet werden alle, die auf Unheil bedacht sind, *[schwinden,*
21 *Die mit Worten Menschen als schuldig hinstellen*
und dem Richter im Tore Schlingen legen
und den, der recht hat, durch haltlose Gründe verdrängen.

22 Darum spricht also Jahve vom Hause Jakobs ():
Nicht soll dann Jakob beschämt werden,
und nicht dann sein Antlitz erbleichen.
23 Denn wenn er sieht () das Werk meiner Hände in seiner Mitte,
werden sie heilig halten meinen Namen.
Sie werden heilig halten den Heiligen Jakobs
und Scheu haben vor dem Gotte Israels.
24 Und die irrenden Geistes waren, werden sich der Einsicht öffnen,
und die Murrenden Belehrung annehmen.

Kap. 29, metrisch betrachtet, besteht aus ungleichartigen Stücken. Die Verse nähern sich teilweise reiner Prosa (vgl. V. 11. 12). Am reinsten heben sich heraus V. 1—4, wo wir meist dreihebige Distichen haben, V. 9. 10 mit zweihebigen Distichen, V. 13. 14, wo wir ein Tristichon und drei Distichen mit dreihebigen Stichen lesen, und V. 17—21, wo zwei Tristichen lauter Distichen umschließen. Löhr (Kittel-Studien 110) bildet aus V. 1—7 zehn dreihebige Distichen; oben in der Übersetzung bilden V. 1—8 zwei Strophen mit je sieben Distichen.

1 Stadt, wo David lagerte, und Ariel bezeichnen Jerusalem. Da der erste Ausdruck eine Ehrenbezeichnung für Jerusalem sein soll, so muß auch Ariel die Würde der Stadt bezeichnen. Es gibt nun für Ariel mehrere Deutungen: 1. Löwe Gottes. Eine Stadt löwenstark in Gott zu nennen, ist offenbar für sie eine große Ehre, aber der Name ist hier unpassend, weil das Wortspiel in V. 1. 2 verloren geht (vgl. unten). 2. Herd Gottes von ארה = brennen und אל = Gott. Jerusalem kann Herd Gottes genannt werden, weil Jahve in Sion seinen Altar, in Jerusalem sein Feuer, seinen Ofen hat (31, 9). E. König (Lex.) erklärt Ez 43, 15ᵇ. 16ᵃ in derselben Weise. 3. Herd von ארה mit Bildungselement ל (vgl. כַּרְמֶל von כֶּרֶם). אראל in der Mesainschrift Z. 12 übersetzt Lidzbarski (Kananäische Inschriften) mit Priester. Da es keinen Sinn hat, Jerusalem einfach Herd zu nennen, so ist die Deutung Nr. 3 unbrauchbar (vgl. Kittel). Am sichersten und passendsten ist die Annahme, daß Isaias die zweite Deutung hier anwendet. קִרְיַת im stat. constr., weil der folgende Satz virtuell im Genetivverhältnis dazu steht. חָנָה = lagern, seine Wohnung nehmen; dadurch wurde Jerusalem Residenz des Königs als des Gesalbten Jahves. Wehe dir Stadt, die du durch priesterlichen Dienst und königliche Herrschaft so hoch geehrt bist. — סְפוּ: E. König (Lex.) leitet den Imperativ ab von סָפָה = hinzuraffen, hinzufügen, andere von נָסַף. וְנִקְפוּ ohne Angleichung des Nun (vgl. Ges.[26] § 66 f.) von נָקַף = kreisen; vom Kreislaufe der Jahresfeste gebraucht. V. 1 ist Rede

Gottes wie V. 2; auch 30, 1 spricht Jahve das הוי. V. 1 darf von V. 2 nicht getrennt werden; dagegen spricht das konsek. ו am Anfang von V. 2. Die beiden Verba: Imperativ und Imperf. vertreten die Angabe einer Zeitbestimmung, darauf das konsek. Perf. (vgl. Ges.[26] § 112oo). V. 1b gibt also einen Termin an für V. 2: nach ungefähr einem Jahr werde ich usw. Die Rede ist wahrscheinlich am Paschafest gesprochen. Wegen „fügt Jahr zu Jahr" läge es nahe, an das Herbstfest zu denken, denn das bürgerliche Jahr begann in Israel und Juda bis zum Fall Jerusalems 587 immer im Herbst (vgl. Šanda II 400 f.). Der kirchliche Festkreis begann mit dem Osterfest; darüber lassen die ältesten Nachrichten (Ex 23, 14 ff.; 34, 18 ff.) keinen Zweifel, wenn sie auch den Anfang des bürgerlichen Jahres in den Herbst legen (Ex 23, 16; 34, 22). Vgl. zum Jahresanfang Kugler, Von Moses bis Paulus. Münster 1922, 136 ff. Der Ausdruck „laßt die Feste kreisen" paßt am besten zum ersten Fest des Festkreises; Jahr kann allgemein oder vom kirchlichen Jahr gebraucht sein. 2 f. צוק hiph. mit ל = beengen, bedrängen. Statt des 2. היתה ist wahrscheinlich mit Duhm וְהָיִת zu lesen. כאריאל: Condamin übersetzt un veritable Ariel; besser: du sollst mir wirklich ein Ariel sein, weil der Sinn von Ariel in V. 1 und 2 verschieden ist; כְּ ist Kaph veritatis. Der letzte Satz von V. 2 und der erste Satz von V. 3 gehören zusammen und bilden eine Zeile. Sie enthalten ein Wortspiel, indem sie durch Wendung der Ausdrücke אריאל und חנה V. 1a und 1b gegensätzlich wiedergeben: man nennt dich Herd Gottes V. 1; ja, du sollst mir wie ein Herd Gottes sein, d. h. du trägst deinen Namen von dem Herd, auf dem das Opferfeuer Jahves brennt, du sollst mir ein Herd sein, wo Jahve als ein dich verzehrendes Feuer brennt (V. 6). Du bist die Stadt, wo David sein Lager aufschlug, auch ich will lagern, aber im Kreise wider dich. In diesen Zusammenhang paßt nur כְּדוֹר = ringsum, nicht כדוד = wie David (LXX). צור mit על und Akkus. מָצָב = Heeresposten zusammendrängen wider eine Stadt d. h. sie damit einschließen. מְצוּרָה = Einengungsmittel = Schanze, Wall. 4 שָׁפַל = gedämpft sein (Eccle 12, 4) asyndetisch mit דִּבֵּר verbunden = gedämpft reden. Jerusalem, durch die Belagerungsnot gebeugt, ist zu Boden gesunken und liegt im Staube; dumpfe Laute kommen von seinen Lippen. Kittel versteht die Ausdrücke in V. 4a nur von den Fleh- und Klageworten eines bis in den Staub Gebeugten, ohne das dumpfe Sprechen hineinzulegen. תִּשַּׁח niph. von שחח = gedämpft werden, gedämpft ertönen (E. König, Lex.). צָפַף pilp. = flüstern d. i. flüsternd tönen. Jerusalem, am Boden liegend, wimmert leise wie ein Totengeist, dessen Flüstern aus der Erde kommt. 5 f. In V. 1—4 ist der Gedanke ausgesprochen: Wehe

dir Jerusalem, über Jahresfrist werde ich dich von deinen Feinden aufs äußerste bedrängen lassen. Auf die Drohung folgt die Verheißung: Aber der Schwarm deiner Feinde soll plötzlich vernichtet werden (V. 5—8). והיה V. 4b und die Fortsetzung והיה V. 5a, aber mit gegensätzlichem Sinn, sind auffällig. Duhm hat 4b und 5a ausgeschieden. Statt זריך deine Fremden ist vielleicht זרים in Übereinstimmung mit עָרִיצִים zu lesen. Der letzte Satz von V. 5 ist eng mit V. 6a zu verbinden. Die Heimsuchung ergeht über die Feinde Israels; denn wenn die Stadt belagert wird (V. 3. 4), kann Jahve nicht mehr urplötzlich über sie kommen. תִּפָּקֵד: 1. Du (Stadt) wirst (gnadenvoll) heimgesucht (Duhm); er läßt den Vers unmittelbar auf 4a folgen. 2. Es wird Heimsuchung (an Assur) stattfinden; hier ist das Fem. neutr. gefaßt. 3. Sie (die Stadt Jerusalem) wird (gnadenvoll) heimgesucht werden. Wenn 4b und 5a echt sind, müßte die Übersetzung Nr. 1 sich an das zweifelhafte זריך anschließen. Ich wähle Nr. 2, weil die Beschreibung V. 6 auf ein Strafgericht hinweist; in ähnlicher Weise wird 30, 27 ff. das Gericht über Assur beschrieben. **7 f.** Wenn in den beiden Versen zwei verschiedene Vergleiche vorliegen, wenn in V. 7 der Schwarm der Feinde mit einem schnell verfliegenden Traumbild (das Sion hat) verglichen, wenn in V. 8 die auf Sion gierigen Feinde mit Träumenden, die ein Traumbild furchtbar täuscht, verglichen werden, so läßt sich V 8 neben V. 7 nicht halten (vgl. Duhm). Es gibt aber eine andere gut begründete Auffassung: Es ergeht den Belagerern wie in einem Traume. Gleichwie nämlich ein Hungriger träumt, er esse, dann aber matt und mit ungestillter Gier aufwacht usw., also ergeht es den Belagerern Sions. Hiernach wird der in V. 7 allgemein angegebene Vergleich in V. 8 näher ausgeführt; והיה V. 8 nimmt והיה V. 7 wieder auf: es wird nämlich ergehen, und beide werden im Schlußsatz כֵּן יהיה zusammengefaßt. Wenn die Feinde mit einem flüchtigen Traum verglichen wären, so würde dies auch wohl in einem Attribut zu חֲלוֹם angedeutet sein. Schwer zu erklären und kaum ursprünglich ist V. 7c. Die fem. Suffixe passen schlecht zu Ariel, müssen auf die durch Ariel bezeichnete Stadt קריה gehen. צֹבֶיהָ = צֹבְאֶיהָ; sollte Isaias dasselbe Verb צבא in demselben Vers zweimal gebraucht haben? Für מְצֹדָה = Feste, Verschanzung, das zu dem Suffix in צביהָ parallel steht, erwartet man ein den beiden Partizipien entsprechendes Wort; Ehrlich liest מְצֵרֶיהָ = ihre Bedrücker. Zu מציקים vgl. V. 2. Nach dem ersten והקיץ erwartet man ein וְהִנֵּה עָיֵף wie nach dem zweiten. רֵיק = leer, ungestillt und שׁוֹקֵק = lechzend sind parallel. Die mit heißer Gier begonnene Belagerung Jerusalems wird für die Belagerer werden wie ein Traumbild, das dem Träumenden

Befriedigung seines brennenden Hungers und Durstes vortäuschte. 9 Der Übergang zu V. 9 ist wahrscheinlich durch den Eindruck vermittelt, den die prophetische Rede V. 1—8 auf die Zuhörer gemacht hat, und an den nun der Prophet anknüpft. Die Oberen unter dem Volke (V. 13) sind nicht zur Besinnung gekommen, sie zeigen sich unbewegt und einsichtslos. Der Prophet ruft ihnen zu: Zeigt euch nur starr und blind, ihr sollt, wenn das Gericht kommt, wirklich starr und blind werden. Die Voraussetzung dieser Deutung ist 1. daß die beiden Imperativpaare gerade so aufzufassen sind wie 8, 9b, 2. daß je die ersten Imperative Hithpalel den jetzigen weniger schlimmen Geisteszustand und je die zweiten Imperative Kal den künftigen schlimmen Strafzustand ausdrücken. Wenn die Voraussetzung nicht zuträfe, müßte man V. 9 ff. als außer dem Zusammenhang stehend ansehen und alle Imperative als Androhung des zukünftigen Zustandes auffassen (Duhm: erstarrt und starrt, erblindet und seid blind; die Imperative im Sinne eines Futurs). Denn alle Imperative von dem gegenwärtigen Zustand des Anstarrens zu verstehen (Kittel) ist wegen der kräftigen Ausdrücke und wegen V. 14 unmöglich. Der erste Imperativ ist hithpalel von מהה = zaudern, zögern; wahrscheinlich ist aber eine dem folgenden תמה (= staunen, starr werden) entsprechende Form (vgl. Hab 1, 5), etwa התמהו (= sich verwundern, sich starr zeigen) zu lesen, wie ja auch in der zweiten Zeile zwei Imperative von demselben Stamm gebraucht sind. שׁעע = bestrichen sein (von den Augen), verblendet s.; hithpalel = sich verblenden, sich verblendet zeigen. Neben den Imperativen sind die folgenden Perfekta (sie sind trunken, wanken) auffällig. 1. Kittel erklärt: abgewendet von ihnen bezeichnet der Prophet ihren Zustand als Trunkenheit usw. Diese Erklärung fällt, wenn die Imperative nicht den gegenwärtigen Zustand bezeichnen. 2. Ehrlich sieht darin die Anrede: ihr die ihr trunken seid usw. Am besten bezieht man die Verba auf die Zukunft und liest mit LXX Imperative: שִׁכְרוּ, נְעוּ. Die Trunkenheit ohne Wein, das Taumeln ohne Rauschtrank wird sie überfallen, wenn sie beim Gerichte aus dem jetzigen Tiefschlaf (V. 10) erwachen. 10 Ihr werdet beim Einbruch des Gerichtes einem Zustand stumpfsinniger Verblendung anheimfallen (V. 9), denn ihr wandelt fortgesetzt in einem von Jahve über euch ausgegossenen Schlaf, in den ihr bis über die Ohren versunken seid, ohne euch aufraffen zu können. Der tiefe Schlaf ist kein Verhängnis ohne Grund, sondern ein selbstverschuldeter Zustand zur Strafe für von Anfang an gezeigte Unempfänglichkeit. Die Echtheit von „die Propheten, die Seher“ wird bestritten. 1. Manche sehen die beiden Nomina als richtige vom Propheten gemachte

Appositionen an. Den Beweis dafür erblickt Orelli in V. 11. 12, wo Sachkundige, d. h. solche, die sich auf die Offenbarung verstehen, und Laien unterschieden wurden. Aber wenn der Prophet diese Unterscheidung im Sinn hätte, so würde er V. 11 geschrieben haben: So wurde euren Propheten denn usw. Denn in V. 11 handelt es sich um die Sachkundigen (= eure Augen, die Propheten V. 10), nicht um die Laien (= euch V. 11). 2. Ehrlich hält Propheten und Seher für Glosse, aber Propheten für eine richtige Glosse, da Augen die geistigen Führer bezeichne. Seher sei eine falsche Glosse, da Häupter die Beamten (?) bezeichne. Aber diese Unterscheidung wird im folgenden gar nicht beachtet. 3. Die Propheten und die Seher werden von den meisten Exegeten als falsche Glossen zu Augen und Häupter angesehen. In diesem Fall will der Prophet sagen: Gott hat euch in Schlaf versenkt; er hat eure Augen verschlossen und über euren Kopf (wie beim Schlaf geschieht) die Decke gezogen, so daß ihr nichts wahrnehmen könnt. **11 f.** V. 11 gibt die Folge des Schlafzustandes an. חזות = Schauung, Gesicht, Offenbarung. הַכֹּל: die Offenbarung von dem allen; es handelt sich nicht bloß um die Offenbarung V. 1—8, sondern um alles, was der Prophet über das bevorstehende Gericht verkündigt hat. סֵפֶר bedeutet 1. Schriftstück, Buch, Urkunde. Urkunden wurden versiegelt; vgl. den Kaufvertrag des Jeremias in einer versiegelten und offenen Urkunde (Jer 32, 10.). Von versiegelten Briefen (סְפָרִים) spricht Esth 3, 13. Bücher wurden versiegelt, um sie vor Entstellung zu bewahren (Dn 12, 4; 8, 26; vgl. Js 8, 16). 2. Schrift, Geschriebenes. Der Artikel vor סֵפֶר V. 11 ist beidemal generell (Ges.[26] § 126l); in V. 12 fehlt der Artikel vor סֵפֶר = Geschriebenes wie im Qere V. 11. Durch eure eigene Schuld ist euch die Offenbarung zu einem versiegelten Buch geworden, ja zu einem Buch, das, obwohl offen, ihr zu lesen unfähig seid. Der zweite Vergleich ist weit stärker als der erste. Ob der Prophet zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen solchen, die wohl äußeres aber kein inneres, und solchen, die auch kein äußeres Verständnis für die Offenbarung besitzen, unterscheiden will (vgl. Delitzsch, Kittel), ist mir zweifelhaft. Duhm meint, wenn der Vergleich nach הֶחָתוּם abbräche, wäre er kräftiger und wirksamer gewesen; er selbst leugnet aber nicht, daß das zweite Beispiel eine Steigerung des ersten ist. **13** Die Verse 13. 14 sind die Fortsetzung von V. 9—12: So werde ich denn über dieses Volk, das in Lippendienst und Menschenfurcht aufgeht, ein furchtbares Gericht ergehen lassen, so daß seine Führer, die sich durch Klugheit in ihrer Art schützen wollten, zuschanden werden. Der Prophet verallgemeinert in V. 13 die geistige Stumpfheit auf den

ganzen religiösen Zustand, der nur Äußerlichkeit kennt, nicht aber innerliche Zuwendung zu Gott. Deshalb kommt V. 14 auf das Gericht von V. 9 zurück. נגשׁ (nicht נגשׁ) = sich nahen. Den Trenner über הזה will Duhm über בפיו setzen. Statt רחק las Mt 15,8 רָחַק und 15, 9 וַתְהִי statt ותהי. Zur Zeit des Ezechias war der Kultus reich entfaltet. Das Volk trieb Gottesdienst durch Gebet und Opfer, aber er bestand in der Verrichtung von Formeln und Gebräuchen, es fehlte ihm die Seele, die innere Hinwendung zu Gott und Ergebenheit an ihn, die den äußeren Bräuchen Leben und Kraft verleiht. Die im Dienst sich zeigende Gottesfurcht war nichts als Menschenfurcht, Furcht vor Menschensatzung, die angelernt und ausgeübt wurde. Wir werden dem Wort des Propheten gerecht, wenn wir annehmen, daß der Prophet sich gegen solche wendet, die aus Furcht vor König Ezechias und seinen Befehlen die Kultusvorschriften aufs genaueste zu erfüllen suchten, ohne aber in ihren Geist einzudringen. Heißsporne und Fanatiker im Dienst des Königs, die in ihrem Reformeifer das Maß überschritten, wird Isaias ohne Zweifel abgelehnt haben; daß er aber die Priester, welche die Thora mit ihren Kultusvorschriften als Gottesgesetz hinstellten, hat treffen wollen, ist eine unbewiesene Behauptung. 14 יוֹסִף (vgl. 38, 5) ist wegen des i Imperfekt (vgl. יָסַר bei הֵנִי 28, 16); E. König III § 344o sieht darin Aussprache des Partizips. „Noch einmal“ (יוסף): ob es sich auf ein allgemeines „wie schon früher“ bezieht, oder auf spezielle vergangene Ereignisse, ist aus Text und Zusammenhang nicht zu erkennen. להפליא: wunderbar handeln mit (את): dem inf. constr. folgt zur eindrucksvolleren Ausprägung des Begriffs ein inf. absol. הַפְלֵא und ein Nomen פֶּלֶא, welche beide als parallele innere Objekte zu werten und zu übersetzen sind; daher: wunderbar und wundersam. In הפליא ist der Gedanke des הפלא 28, 29 fast ganz zurückgetreten und vor allem das befremdliche Werk und die seltsame Arbeit von 28, 21 ausgeprägt. Die Weisen und Einsichtigen sind die Politiker am Hofe des Ezechias, deren Weisheit und Einsicht nicht in Jahves Macht, sondern in der Ägyptens eine Zuflucht und Hilfe vor Assur erblicken wollte. Wenn Jahve sein Werk vollbringt, wird diese Klugheit vergehen und sich verkriechen müssen. 15 Mit V. 14b ist der Prophet auf die Diplomaten gekommen, an die er sich nun besonders wendet Das Partizip מַעֲמִקִים (= tief machen) in Verbindung mit dem Inf. לְסַתִּיר (= um zu verbergen) gewinnt für uns die Bedeutung einer adverbiellen Bestimmung des Inf., der verb. fin. wird (= tief verbergen). Das Partizip hat hier dem Kontext entsprechend (וַיֹּאמְרוּ vgl. 5, 19) vergangenheitlichen Sinn (vgl. E. König III § 237a) לְהַסְתִּיר = לְסַתֵּר. Die Fortsetzung des finalen Infinitivs ist והיה = und

damit geschähe im Finstern ihr Tun. מַעֲשֵׂיהֶם kann Sing. oder Plur. sein. Der Prophet spricht in einer Zeit, wo die Pläne der Geheimdiplomatie fertig zur Ausführung vorlagen (vgl. unten 30, 2). Ihrem „wer sieht uns und wer durchschaut uns?“ setzt er die Macht und das Wissen des Schöpfers entgegen. Daß der Prophet das Treiben der Großen schon vor der Abfassungszeit unseres Kapitels durchschaut hat, zeigt Kap. 28. 16 הפככם ist Ausruf: o über eure usw. Die einen lesen הַפְכְּכֶם (von הֹפֶךְ = Verkehrtheit); andere הַפִּכְּכֶם (inf.) = eure Umkehrung sc. der richtigen Stellung zu Gott (E. König, Lex.). Ehrlich liest: Ist er (Jahve) wie ihr (הַכָּכֶם) oder (אִם) ist usw.; der Vorschlag ist sehr ansprechend, aber ähnliche Ausrufe wie hier gibt es auch sonst. אִם = oder? setzt eine Doppelfrage, deren erstes Glied unterdrückt ist, voraus (Ges.[26] § 150 f.). יֶחְשָׁב = er ist zu achten (vgl. Ges.[26] § 116e). כִּי leitet einen Konsekutivsatz ein. Dem יֹאמַר (= sagen könnte) entspricht im zweiten Satzteil אָמַר (= hätte je gesagt), vgl. Ges.[26] § 106p. לְ = in bezug auf, von. Zu הֻכִּין ist doch wohl das Suffix des parallelen עָשָׂנִי zu ergänzen. Der Vers will sagen: O über eure Umkehrung! d. h. O daß ihr euer Verhältnis zu Jahve umkehrt! Oder ist wie Ton der Töpfer zu achten? Der Ton kann doch seine Abhängigkeit vom Töpfer nicht leugnen und ihm die Kenntnis seines eigenen Werkes absprechen! Ihr seid doch Jahves Geschöpfe und wollt dabei von ihm unabhängig sein und seiner nicht bedürfen; ihr sprecht ihm die Kenntnis seines eigenen Werkes ab, während er das Treiben seiner Geschöpfe vollständig durchschaut. Andere ergänzen zu הֻכִּין nicht das suff. mich und übersetzen: er versteht's nicht (Delitzsch) sc. das Topfmachen oder: er versteht nichts (Guthe, Orelli) d. h. er hat keine Geschicklichkeit und Klugheit. Aber wir! wäre dann der Gegensatz im Sinne der weisen Politiker. 17 Wie töricht ist eine Politik ohne Jahve und gegen ihn! Wird doch Jahve in Kürze einen Umschwung der jetzigen Verhältnisse herbeiführen, der die Gottesfürchtigen zu neuem Leben erweckt, während die spottenden und gottfeindlichen Politiker vernichtet werden. מְעַט mit folgendem Genitiv מְזָעָר = eine Wenigkeit von Winzigkeit; von der Zeit gebraucht = eine kleine Weile. Die Artikel von Fruchtgarten und Wald sind generell wie V. 11. Was jetzt wie der Libanon Wald ist, wird sich in einen Fruchtgarten verwandeln; und was jetzt Fruchtgarten ist, wird dann, wenn die neuen Verhältnisse als Maßstab dienen, als Wald geachtet werden. Delitzsch und Duhm verstehen V. b nicht von einer physischen Umwandlung, sondern als bildlichen Ausdruck für geistige oder politische Umwandlung. Die beiden Sätze sind ihnen ferner nicht synonym, sondern antithetisch. Der

Libanon verwandelt sich in einen Fruchtgarten, d. i. das Niedrige wird erhöht; der Fruchtgarten wird als Wald gelten, d. i. das Hohe wird von seiner falschen (Delitzsch) oder politischen (Duhm) Höhe gestürzt. Notwendig ist m. E. diese Auffassung nicht. Ich verstehe V. 17b, dem Wortlaut folgend, von einer Umwandlung der äußern Natur. Immerhin mag die folgende geistige Umwandlung darin schon angedeutet sein. V. 17b enthält, wie ich glaube, zwei synonyme Sätze. Der erste Satz spricht formell von der Umwandlung des Libanon. Der zweite Satz spricht formell nicht von der Umgestaltung des Fruchtgartens, aber diese ist implicite gegeben als natürliche Folgerung aus der allgemeinen Umwandlung und Umwertung: der Fruchtgarten wird so umgewandelt werden, daß seine jetzige Form gegenüber der neuen als wild wachsender Wald erscheint. Ich verstehe also 29, 17b in demselben Sinn wie 32, 15b. וְשַׁכ: Das kons. Perf. nach der futurischen Aussage עוֹד = es kommt noch eine kurze Zeit, dann wird usw. 18 Die neue Zeit bringt auch innere Umwandlung. Die Tauben und Blinden, d. h. die geistig Tauben und Blinden, deren Augen verschlossen und deren Häupter verhüllt sind (V. 10), so daß sie für Jahves Worte unempfänglich sind, werden Schriftworte vernehmen, d. h., mit Anwendung des V. 11. 12 gebrauchten Bildes, die Worte der Offenbarung willig in sich aufnehmen. Dunkel und Finsternis, d. h. die geistige Umnachtung verschwindet, und die Blinden bekommen das Gesicht (für die Offenbarung) wieder. Marti meint, der Verf. kombiniere 42, 18 und 29, 11 f., woraus das „Hören" der „Schrift" verständlich, aber zugleich auch die späte Herkunft unseres Gedichtes ersichtlich werde. Aber in ZatW XXXI 311 ff. wird dargelegt, daß die Schriftworte laut gelesen wurden, so daß also Taube solche Worte nicht hörten. Von hier aus empfängt unser Ausdruck, auch wenn der Prophet geistig Taube im Auge hat, seine Erklärung, und eine Kombination mit 42, 18 fällt dahin. 19 Auch mit den ʿAnawim und ʾEbjonim tritt ein Wandel ein. וְסָפוּ שִׂמְחָה: Freude hinzufügen d. h. Freude über Freude haben. עֲנָוִים (von עני) = sich beugende, demütige d. h. jene, welche sich der göttlich-prophetischen Leitung völlig unterwerfen (vgl. 11, 4; 32, 7; Am 2, 7; 8, 4; Soph 2, 3; Ps 9, 19). בַּיהוָה = in oder über Jahve. וְאֶבְיוֹנֵי אָדָם: Das generelle אָדָם steigert den Begriff der Dürftigkeit (Delitzsch), daher = die Ärmsten unter den Menschen. 20 In der umgestalteten Gemeinde ist kein Raum für Gewalttätige, Spötter usw. Das Verbum אָפַס (Nomen אֶפֶס = Nichtvorhandensein) = zu Ende sein. עָרִיץ: gewalttätig wie z. B. diejenigen, welche 28, 12 das Volk in Kriegsdienst, Fron und Steuer trieben. לֵץ = Spötter vgl. 28, 14. 22. שָׁקַד mit folg. stat. constr. statt עַל = wachen, be-

dacht sein auf; vielleicht eine Anspielung auf die ruhelosen, immer wachenden, unseligen Plänemacher von 28, 12. 21 Die in V. 21 angeführten Klassen von Frevlern haben sich Vergehen in der Rechtspflege zuschulden kommen lassen. Der erste Fall wird verschieden übersetzt: 1. Die Menschen zu Sündern stempeln um eines (bloßen) Wortes willen (vgl. Delitzsch, Orelli). 2. Die Leute zum Sündigen verleiten in einer Rechtssache (Guthe). 3. Die Menschen mit (geschickten) Worten als schuldig hinstellen (vgl. Duhm). Kritik wird an allen Übersetzungen geübt; בְּתֹהוּ (vgl. unten) spricht für die dritte, welche sich gegen den ungerechten Ankläger wendet. הַחֹטֵא ist wie הרשיע deklarativ, nur hier. יכח hiph. = als Richter auftreten, das Recht erweisen; das Gericht fand im Tore statt. וְקֹשִׁין (יָקֹשׁ = Schlingen legen) wird für Imperfekt (Ges.[26] § 72r) oder Perfekt (E. König, Lex.) gehalten; letzteres empfiehlt das folgende konsek. Imperf. וַיַּטּוּ. Das Schlingenlegen geschieht durch listige Worte bei der Verhandlung, Geschenke u. dgl. נטה hiph. mit משפט als Objekt = das Recht beugen (1 Sm 8, 3); mit צדיק als Objekt = einen der recht hat verdrängen sc. vom Recht. תֹּהוּ: 1. nicht = Wüste, weil dies nicht zu וַיַּטּוּ paßt, sondern 2. = Leerheit = nichtige, haltlose Gründe. 22 Darum, d. h. weil die in V. 17—22 verheißene Umwandlung eine Ausscheidung und innere Umgestaltung des Volkes bringt, wird das geläuterte Haus Jakobs von Strafen für Sünden ferner nicht betroffen werden, sondern Gott ehren und fürchten und deshalb keiner Strafe mehr bedürfen. Der masorethische Text muß übersetzt werden: Darum hat Jahve also vom Hause Jakobs gesprochen, er der Abraham erlöste usw. אֶל (vgl. ל V. 16) gibt den Gegenstand an, auf den sich der folgende Ausspruch bezieht (vgl. Gn 20, 2; Ps 2, 7). Der Relativsatz ist von יהוה, wozu er gehört, weit entfernt; ein innerer Grund dafür liegt nicht vor, denn die besondere Betonung der Erlösung Abrahams ist im folgenden nicht berücksichtigt; deshalb hat der Relativsatz wahrscheinlich einen äußern Grund, d. h. er ist späterer Zusatz (vgl. 41, 8; 51, 2). Die Lesung אֵל (= der Gott des Hauses Jakobs, der Abraham erlöste) könnte den Relativsatz retten, ist aber von der Tradition trotz der Härte des אֶל nicht bezeugt. Den Satz „der Abraham erlöste“ aus der jüdischen Sage (von einer Errettung Abrahams aus dem Feuer der Chaldäer oder vor der Verfolgung seiner Verwandten) abzuleiten, liegt kein Grund vor. Im Buch der Jubiläen Kap. 12 ist von einer Gefährdung des Lebens Abrahams und einer Verfolgung seiner Verwandten keine Rede. Der Zusatz kann sich auf Gn 12 und Jos 24, 2. 3 stützen. Wenn Osee die Patriarchenerzählungen kannte (vgl. besonders 12, 4 ff.), wird auch die Zeit des Isaias damit vertraut gewesen sein. עַתָּה

= jetzt kann nach dem Kontext auch in der Zukunft liegen = dann (vgl. Mich 4, 10). בוש = beschämt, bestürzt werden; חָוַר = erblassen d. i. vor Scham blaß werden. Als Ursache der Scham kämen Strafen wegen der Sünde in Betracht, denn in V. 23, wo das Negative durch das Positive ergänzt wird, ist die Heilighaltung Jahves als Merkmal des neuen Jakob hervorgehoben. 23 Das Suff. in בראותו geht auf das unmittelbar vorhergehende יעקב. Das Werk meiner Hände ist das Strafwerk, welches Jahve innerhalb Israels vollzieht (28, 21; 5, 12. 19; 10, 12). יְלָדָיו kann in das Satzgefüge nicht eingegliedert werden. Man übersetzt: 1. Wenn er sieht seine Kinder das Werk meiner Hände in seiner Mitte. Das Subjekt „er" ist = Jakob; auch wenn statt er als Subjekt es = Haus Jakobs eingesetzt wird (Knabenbauer), ist der Satz, von anderen abgesehen, deshalb unmöglich, weil das Werk der Hände Gottes nicht die geretteten Kinder Jakobs sind, sondern die strafende Heimsuchung Gottes (28, 21). 2. Wenn er, seine Kinder, das Werk meiner Hände in seiner Mitte sieht usw. Hier ist „seine Kinder" Apposition zu dem Suffix ו und als solche ohne Zweifel eine Glosse. Die vom Hause Jakobs (das singulare Suffix wird durch den Plural fortgesetzt) werden den Namen Jahves, den die Volksobern jetzt durch Wort und Tat entehren (V. 15. 16), heilig halten und vor ihm, nicht aber vor Menschen (V. 13), Furcht und Schrecken empfinden (vgl. 8, 12. 13, wo ebenfalls הקדיש und הערץ nebeneinander stehen). 24 Die Abneigung gegen Einsicht und Belehrung wird sich ins Gegenteil kehren. „Die irrenden Geistes" sind solche, welche die Belehrung durch den Propheten ablehnen (vgl. 28, 9) und eigene Gedanken- und Lebenswege gehen; sie werden sich der Einsicht, die von Gott kommt, nicht mehr verschließen. לֹנִים sind die, welche alles mit Widerwillen hinnehmen und an allem herumzumäkeln und zu nörgeln haben (vgl. 28, 9). Die werden nun לֶקַח = Lehre, Belehrung (ein in den Weisheitsbüchern gebrauchtes Wort) lernen d. i. willig annehmen.

Die Echtheit von V. 16—24 wird von Duhm, Marti, Cheyne bestritten. Sie behaupten, die Fortsetzung von V. 15, die unleserlich geworden, sei im zweiten vorchristlichen Jahrhundert durch die jetzigen V. 16—24 ersetzt. Duhm hebt als Beweise dafür hauptsächlich hervor den weichen, gefühlsseligen Ton, der auch 30, 16—28 hervortrete, und die Verheißung V. 18, daß die Tauben und Blinden hören und sehend werden sollen, während Jesaja den Tauben und Blinden seiner Zeit andere Verheißungen mache z. B. 28, 13; 6, 11. Auch Guthe und Schmidt bestreiten die Echtheit von V. 16—24. Was den Ton angeht, so finde ich keinen Unterschied zwischen unserm Abschnitt und den beiden Stücken

9, 1—6 und 11, 1—8, die auch Duhm für echt hält. Daß die Verheißung an die Blinden und Tauben V. 18 andern Worten des Propheten nicht widerspricht, geht schon daraus hervor, daß die Gewalttätigen (vgl. 11, 4b) und Spötter (29, 20; 28, 14. 22) nach V. 20 in der neuen Zeit ausgerottet sein werden. Die Tauben und Blinden sind die von den herrschenden Schichten mißleiteten Volksteile, die durch die Gerichtskatastrophe Einsicht und Glauben wiederfinden und neben den Anawim zu dem Rest gehören, der einen heiligen Samen zu einer Bürgerschaft des sich erneuernden Gottesreiches bildet (6, 13; 7, 3). Auf positive Zeichen der Echtheit macht Condamin p. 203 aufmerksam. V. 16. 17 enthalten nicht naive Theologenlogik (Duhm), sondern den jesajanischen Gedanken, daß nicht weltkluge Politik, sondern Jahve Rettung bringt. Freilich betonen sie nicht die Hilfe gegen Assur, das ist V. 5—8 geschehen, sondern die an diese Hilfe sich anschließende Heilszeit.

Kap. 29, das aus drei Abschnitten besteht (V. 1—8; 9—14; 15—24), ist eine literarische Einheit. Die Verbindung des ersten mit dem zweiten Abschnitt ist die Blindheit (V. 10—12), mit der das Volk die Offenbarung V. 1—8 aufnimmt. Der zweite Abschnitt wird durch V. 14b zum dritten übergeleitet. Es mögen die einzelnen Teile nicht zusammen in einer einzigen Rede gesprochen sein, aber sie sind in logischen Zusammenhang gebracht und bilden ein Ganzes. Es spricht nichts dagegen, daß die einzelnen Teile in dieselbe Zeit fallen.

Die Abfassungszeit ergibt sich aus V. 1—4. Die Belagerung, von der V. 3 spricht, ist die vom Jahre 701. 29, 3; 22, 5; 37, 33 und Prisma-Inschrift Sanheribs col. III Z. 20—22 widersprechen sich nicht. Nach V. 1 ist die Weissagung wahrscheinlich ein Jahr vor der Belagerung, also Frühjahr 702, gegeben worden.

3. Weheruf über das weltkluge Bündnis mit Ägypten 30, 1—33.

a) Das Bündnis mit Ägypten 30, 1—7.

30, 1 Wehe über die widerspenstigen Söhne, (ist der Spruch Jahves,)
Die einen Plan betreiben, der nicht von mir ausgeht,
Die einen Bund schließen ohne meinen Geist,
um Sünde auf Sünde zu häufen,
2 Die auf dem Wege sind, nach Ägypten hinabzuziehen,
ohne meinen Mund befragt zu haben,
Zu flüchten in Pharaos Zuflucht
und sich zu bergen im Schatten Ägyptens.
3 Aber die Zuflucht Pharaos wird (euch) zur Schande,
und die Bergung im Schatten Ägyptens zur Schmach.

4 *Wenn auch* ihre (?) *Obmänner in Zoan waren*
und ihre (?) *Boten bis nach Hanes gelangen,*
5 *Alle werden* enttäuscht *über das Volk,*
das ihnen nicht nützt,
Das weder Hilfe noch Nutzen bringt,
sondern Enttäuschung und Schande.

6 *(Ausspruch über Tiere des Negeb)*
Durch ein Land der Not und Drangsal,
der Leuen und brüllenden Löwen,
der Ottern und geflügelten Drachen
Schleppen sie auf dem Rücken von Eseln ihren Reichtum
und auf dem Höcker von Kamelen ihre Schätze,
Zu einem Volke, das nichts nützt,
7 *da doch Ägyptens Hilfe eitel und nichtig ist.*
Darum nenne ich es
Rahab, das sich still verhält.

b) Das widerspenstige Juda wird bestraft 30, 8—17.

8 *Nun gehe hin, schreibe es auf eine Tafel (vor ihnen)*
und zeichne es in ein Buch,
daß es diene für künftige Zeit
als Zeuge auf immer!
9 *Denn ein widerspenstiges Volk ist es,*
verlogene Söhne,
Söhne, die nicht hören wollten
auf das Gesetz Jahves.
10 *Die zu den Sehern sagten: sehet nicht,*
und zu den Schauern: schauet uns nicht das Rechte,
redet uns Schmeicheleien,
schauet Täuschungen!
11 *Weichet ab vom Wege,*
bieget ab vom Pfade,
laßt uns in Ruhe
mit dem Heiligen Israels!

12 *Darum spricht also der Heilige Israels:*
weil ihr verachtetet dieses Wort
Und auf Verkehrtes und Falsches vertrautet
und euch darauf stütztet,
13 *Darum wird für euch sein*
diese Verschuldung
Wie ein Einsturz drohender (, sich erweiternder) Bruch
an einer hochragenden Mauer,

Die plötzlich, urplötzlich
zum Einsturz kommt,
14 *( ) Wie ein Töpfergeschirr zerbricht,*
das schonungslos zerschlagen ist,
So daß sich unter seinen Stücken nicht eine Scherbe findet,
um Feuer aus der Glut zu nehmen
und Wasser aus der Cisterne zu schöpfen.

15 *Denn also sprach der Herr, Jahve, der Heilige Israels:*
Durch Umkehr und Ruhigbleiben
werdet ihr gerettet.
In Stillehalten und Vertrauenhaben
liegt eure Kraft.
Doch ihr wolltet nicht
16 *und sprachet: nein.*
Auf Rossen wollen wir fliegen,
drum sollt ihr fliehen.
Und auf Rennern wollen wir reiten,
drum sollen rennen eure Verfolger.
17 *(Tausend* zittern *vor dem Drohen eines einzigen,)*
vor dem Drohen von fünf werdet ihr fliehen,
bis euer Rest geworden ist
Wie ein Mast auf Bergeshöhe
und wie ein Panier auf dem Hügel.

c) Begnadigung des sich bekehrenden Volkes 30, 18—26.

18 *Gleichwohl harrt Jahve darauf, sich euer zu erbarmen,*
und gleichwohl erhebt er sich, euch zu begnadigen.
Denn ein Gott des Rechtes ist Jahve,
Heil allen, die auf ihn harren.
19 *Denn du Volk in Sion,*
das in Jerusalem wohnt,
weinen wirst du nicht.
Begnadigen wird er dich
bei deinem lauten Schreien,
sobald er es vernimmt, erhört er dich.
20 *Und geben wird euch der Herr*
notdürftig Brot und kärglich Wasser.
Und deine Lehrer werden sich nicht [mehr] verbergen,
und beständig werden deine Augen deine Lehrer sehen.
21 *Und deine Ohren werden [stets] hören den Ruf* deiner Leiter:
„Dies ist der Weg, gehet darauf“,
wenn ihr nach rechts oder nach links abbiegen wollt.

22 *Dann wirst* du *verunreinigen deine mit Silber beschlagenen Schnitz-*
und deine mit Gold überzogenen Gußbilder. [*bilder*
Du wirst sie wegstreuen wie etwas Unflätiges,
hinaus! wirst du zu ihnen sagen.

23 *Und er wird Regen spenden für deine Saat,*
mit der du den Acker besäest.
Und das Brotkorn, welches der Acker trägt,
wird fett und markig sein.
Weiden wird dein Vieh an jenem Tage
auf weiter Au.
24 *Die Ochsen und die Esel,*
die den Acker bearbeiten,
Gesalzenes Mengfutter werden sie fressen,
das geworfelt ist *mit Schaufel und Gabel.*
25 *Und auf jedem hohen Berge*
und auf jedem ragenden Hügel
gibt's Bäche, Wasserströme,
Am Tage des großen Mordens,
wenn die Türme stürzen.
26 *Und das Licht des Mondes wird sein wie das Licht der Sonne,*
und das Licht der Sonne wird siebenfach sein
(wie das Licht von sieben Tagen),
Am Tage, da Jahve verbindet
den Bruch seines Volkes
und die ihm geschlagene Wunde heilt.

d) Gericht über Assur 30, 27—33.

27 *Siehe, der Name Jahves kommt aus der Ferne, —*
in loderndem Zorn und wuchtiger Aufwallung,
Seine Lippen sind voll von Grimm,
und seine Zunge wie verzehrendes Feuer,
Und sein Hauch wie ein strömender Bach,
28 *der bis an den Hals reicht, —*
Um Völker zu schwingen in der Schwinge des Verderbens,
ein irreleitender Zaum an den Backen der Nationen.

29 *Lieder werdet ihr singen*
wie in der Weihnacht des Festes
Und von Herzen fröhlich sein wie die, welche wallen unter Flötenspiel,
um zu kommen auf den Berg Jahves, zum Felsen Israels.
30 *Und hören läßt Jahve seine majestätische Stimme*
und läßt sehen das Herabfahren seines Armes
Mit grimmigem Zorn und verzehrender Feuersglut,
unter Flutkatastrophe und Hagelgestein.

31 Denn vor der Stimme Jahves wird Assur erschrecken,
wenn er mit dem Stocke schlägt.
32 Und jedesmal wenn sein Züchtigungsstab *daherkommt,*
(den Jahve auf ihn niederfahren läßt),
Wird's geschehen unter Pauken- und Zithernschall,
und im Angriff die Hand schwingend, kämpft er wider sie.
33 Denn zugerichtet ist bereits ein Topheth,
auch das ist für den König bereitet.
Tief und weit hat man seinen Holzstoß gemacht,
Feuer und Holz ist in Menge da.
Der Odem Jahves, gleich einem Schwefelstrom,
setzt es in Brand.

Kap. 30 zerfällt in vier Abschnitte: V. 1—7, V. 8—17, V. 18—26 und V. 27—33; diese können wieder in gesonderte Stücke oder Strophen zerlegt werden.

1—7 Wehe denen, die nach Ägypten gezogen sind, um ein Bündnis zu schließen (V. 1. 2). Dies Bündnis bringt keinen Vorteil, sondern Schimpf und Schande (V. 3—5). Die unter großen Beschwerden nach Ägypten geschleppten Schätze nützen nichts, weil Ägypten nichts tut (V. 6. 7). **1** Wehe den Söhnen, die störrisch sind (סוֹרְרִים) d. h. deren störrischer Sinn sich zeigt im (ל) Betreiben eines Planes, (und nicht von mir =) der nicht von mir ist, und im (ל) Festsetzen (נָסַךְ) eines Vertrages (מַסֵּכָה) und nicht (von) meinem Geist = ohne meinen Geist, um hinzuzufügen Sünde zu Sünde. מִנִּי = von mir wie 22, 4; 38, 12; zu unterscheiden von מִן = מִנִּי. In וְלֹא רוּחִי wirkt מִן noch nach = und nicht von meinem Geist, d. h. der keine Wirkung meines im Propheten tätigen Geistes ist. לְמַעַן ist final = um zu; was innerlich notwendige und vorher erkannte Folge einer Handlung ist, wird als Absicht des Handelnden hingestellt. סְפוֹת inf. const. von סָפָה = wegraffen, hinzuraffen, hinzufügen (vgl. אָסַף und נָסַף). Ihr Plan mit Ägypten ist von dessen Anfang bis Ende eine Kette von Sünden, die sich gegen Jahve und seinen Propheten richten. **2** הַהֹלְכִים: ist die Abreise der Gesandtschaft schon erfolgt, oder steht sie unmittelbar bevor? Guthe übersetzt: die sich auf den Weg nach Ägypten gemacht haben; Orelli: die sich anschicken nach Ägypten hinabzuziehen. Die letztere Bedeutung kann das Partizip haben, vgl. 5, 5: was ich zu tun im Begriffe bin (עֹשֶׂה). Ich vermute, daß die Abreise der Unterhändler heimlich geschehen ist und zwar nach dem Osterfeste 702 zusammen mit den Pilgern, mit denen sie unauffällig die Stadt verlassen konnten. Dann erklärt sich, warum der Prophet 29, 15 gesagt hat: sie hielten ihren Plan heimlich und sprachen: Wer sieht uns, und wer durchschaut uns? Die Rede 30, 1 ff. ist bald

nachher gehalten worden. Der Prophet enthüllt die Heimlichkeiten, während die Gesandtschaft unterwegs ist (הלכים = die auf dem Wege sind). Es ist möglich, daß V. 4 vom Aufenthalt der israelitischen Boten in Zoan und ihrer Weiterreise nach Hanes spricht. Die Gesandtschaft ist abgereist, ohne Jahve durch seinen Propheten befragt zu haben (vgl. 37, 2). עוֹז ist inf. constr. nach ע״ע-Analogie von עוז sich flüchten. לַחְסוֹת = לַחֲסוֹת = Zuflucht suchen. 3 Der Versuch, bei Pharao Schutz und im Schatten Ägyptens Zuflucht zu finden, wird zu ihrer Schande endigen, indem sie von Ägypten schmählich im Stich gelassen werden. לכם könnte wegen des Rhythmus fehlen und späterer Zusatz sein; im folgenden bleibt es unbeachtet. 4 Die beiden Städtenamen Zoan und Hanes in Verbindung mit den Suffixen der beiden andern Nomina bereiten der Erklärung große Schwierigkeiten. Zoan liegt im nordöstlichen Delta, westlich von Thachpanhes (Jer 43, 7), ist also eine der ersten Städte, die eine Karawane aus Palästina erreichte; Hanes dagegen südlich von Memphis in Mittelägypten. Die Suffixe in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו können im heutigen mas. Texte nicht auf Juda (so Delitzsch, Orelli), sondern nur auf das vorhergehende Pharao gehen. 1. Wenn wir die Suffixe in diesem Sinne und כִּי konzessiv fassen, so ergibt sich folgende Übersetzung: Mögen auch seine (Pharaos) Fürsten in Zoan sein und seine Boten bis Hanes reichen, d. h. mag er seine Herrschaft auch noch so weit ausgedehnt haben, gleichwohl werden alle usw. Aber diese Erklärung setzt eine Herrschaft in Ägypten voraus, die südlich bis Hanes reichte, während doch in Ägypten die äthiopische Dynastie herrschte. Der junge Tirhaka ist nach Šanda (II 270 f.) wahrscheinlich unter Šabaka (ca. 715—703) nach Unterägypten gekommen, und unter Šabataka (703—691) wird er mit einem Heere wider Sanherib geschickt. 2. Unter diesen Umständen ist es geraten, unter den Fürsten und Boten solche von Juda zu verstehen. Ohne Änderung der Suffixe ist das unmöglich. a) Vulgata liest principes tui und nuntii tui, das paßt in etwa zu לָכֶם in V. 3. b) Marti streicht die Suffixe, liest חנו statt היו und תַּחְפַּנְחֵס statt חָנֵס und übersetzt: So oft noch Fürsten in Zoan sich lagerten und Gesandte nach Thachpanhes gelangten, sie alle usw. c) Schlögl liest (wohl wegen לָמוֹ) שָׂרֵימוֹ und מַלְאָכֵימוֹ und übersetzt: Sind ihre Fürsten auch schon in Zoan, gelangen ihre Boten auch schon nach Hanes, so usw. „Der Prophet zeigt, daß er trotz der Geheimtuerei der Politiker besser unterrichtet ist als diese selbst, indem er sogar weiß, wie weit die jüdische Gesandtschaft eben in Ägypten gekommen ist.“ — Ich ziehe die von Schlögl vorgeschlagenen Suffixe, so unsicher sie auch sein mögen, vor und fasse היו als perf. im Sinne eines fut. ex.: Selbst wenn

ihre (sc. der widerspenstigen Söhne) Obmänner in Zoan gewesen sein werden und ihre Boten bis Hanes gelangen, d. h. wenn ihre Gesandten auch ganz Ägypten abgeklopft und für sich gewonnen haben, alle werden usw. 5 Der Vers ist Nachsatz zu V. 4. הֻבְאִישׁ Kethib (von באשׁ = stinken) = Gestank verbreiten, in Unehre geraten (E. König, Lex.); Qere הֹבִישׁ (von בושׁ nach יבשׁ -Analogie) = Beschämung erleiden, enttäuscht werden. Statt dessen wird konjiziert: הֵבִיאוּ שׁי = sie alle (כֻּלָּם) haben Geschenke gebracht. Zum Vordersatz von Schlögl paßt das nicht. הֹבִישׁ ist beizubehalten; es ist Perfekt der Gewißheit: alles (sc. ganz Juda) wird enttäuscht sein; nach Duhm Erfahrungssatz, darum Perfekt. לֹא יוֹעִילוּ ist ebenso wie die folgenden Angaben Relativsatz ohne עַם אֲשֶׁר zu. לָמוֹ für לָהֶם wie 23, 1; 35, 8. V. 5 ist nicht unversehrt. יועילו und להועיל wird Isaias kaum geschrieben haben. Mit Duhm להועיל zu streichen empfiehlt sich nicht wegen des viermaligen ל in V. 5b. Löhr (ZatWXXXVII 66 ff.), der in V. 1—6 fünf Tristichen liest, macht auch aus V. 5 ein Tristichon. Wer seine Änderungen nicht billigt, wird Distichen lesen. 6 Die drei ersten Wörter bilden die Überschrift. Ob V. 6. 7 einen neuen gesonderten Spruch oder die direkte Fortsetzung von V. 5 bilden, ist fraglich. 1. בַּהֲמוֹת ist stat. c. von בְּהֵמוֹת = potenzierender Plural (E. König, Lex.) = Großtier, Nilpferd. Dann muß נגב = Mittagsland = Ägypten sein wie Dn 11. 5 ff. Nach dieser Erklärung ist die Bezeichnung vom Propheten gewählt und ebenso emblematischer Name für Ägypten als Rahab V. 7. 2. Die Überschrift „Tiere des Südlandes" stammt von einem Späteren, der sie aus dem Text selbst, der von Löwen und Drachen im Negeb spricht, geschöpft hat (vgl. 21, 1; 22, 1). — Mir scheint, daß diese Überschrift ebensowenig wie die andern von Isaias stammt. Mit V. 6 beginnt eine neue Gedankenreihe. In V. 1—5 betont der Prophet das jahvewidrige Moment in dem Bündnis mit Ägypten, das ihnen nicht helfen wird, während er in V. 6. 7 hinweist auf den Widersinn einer Gesandtschaft, die unter so großen Mühen kostbare Geschenke in die Fremde schleppt ohne Nutzen für das eigene Land. Es ist möglich, daß der Prophet die neue Gedankenreihe an die alte unmittelbar angeschlossen hat; es kann auch ein Zeitraum dazwischen liegen. Jedenfalls hat der Prophet V. 6—7 ebenso gesprochen wie V. 1—5. צוּקָה = Bedrängnis gehört wie צָרָה = Not zum stat. c. אֶרֶץ. מֵהֶם (mit ausgelassenem אֲשֶׁר vor לָבִיא) kann sich nicht auf אֶרֶץ (aus dessen einzelnen Teilen Leu und Löwe kommen) beziehen, auch nicht auf צָרָה וצוּקָה (= zu denen — מִן partit.; מֵהֶם statt מֵהֵן — Leu und Löwe gehören), sondern setzt entweder eine neben אֶרֶץ stehende zweite lokale Bestimmung

voraus (Duhm: in den Wüsten des Südlandes — im Land der Drangsal und Bedrängnis — von wo Löwe und Leu usw.) oder ist verderbt, etwa aus נֹהֵם = brüllend (vgl. 5, 29). Dann müßte das asyndetische לָבִיא und אֶפְעֶה ebenso Genetiv zu ארץ sein wie in Ps 114, 1 die zwei asyndetischen Genetive zu בְּצֵאת. Halévy (Rsém XXI 130) liest מקום statt מהם. Zu שָׂרָף מְעוֹפֵף vgl. 6, 2. Lies Qere עֲיָרִים. Nach Šanda II 255 geht 30, 6 f. auf Muṣri; die Beschreibung des Wüstenzuges passe nur auf Nordarabien, während 30, 1—5 sich deutlich auf Ägypten beziehe. Demgegenüber ist zu bedenken, daß der Weg durchs Negeb nach Ägypten in poetischer Darstellung als ein von Löwen und Schlangen bedrohter geschildert werden kann, und ferner, daß Rahab V. 7 nicht Name für das arabische Muṣri sein kann. 7 וּמִצְרַיִם: was nämlich (ו) Ägypten betrifft; das Wort ist zur Betonung vorangestellt; das Verbum steht im Plural, Ägypten vertritt Ägypter vgl. Gn 45, 2. הֶבֶל (= Hauch, Nichtiges) und רִיק (= Leerheit, Erfolglosigkeit) sind adverbielle Akkusative: mit nichten helfen sie. לָכֵן: Der Prophet faßt seine Worte über das ohnmächtige Ägypten in einem Schlagwort zusammen, das wegen seiner Kürze sich einprägen und durch seine witzige Schärfe die Großmacht lächerlich machen sollte (vgl. Kittel). זאת ist Ägypten. רַהַב ist Name für Ägypten (vgl. 81, 9; Ps 87, 4). Über den Ursprung des Namens vgl. E. König (Lex.) und A. Kirchner (Babyl. Kosmologie, in: Alttest. Abhdlg. III, 1, 28 f.). Der Plural הֵם (nimmt im Satz das Subjekt רהב, das auch Volksname ist, wieder auf, vertritt für uns die Kopula) ist wie יעזרו bei מצרים zu erklären: die Rahab (heißen) sind ein Stillesitzen. (Nach Dillmann kommt שֶׁבֶת von ישב, nach E. König [Lex.] von שבת vgl. שבת II). Der Spott liegt im Gegensätzlichen von Subjekt und Prädikat: Rahab bedeutet Ungestüm oder Ungetüm; die sich so ungestüm gebärden, bleiben dann untätig sitzen. Diese Erklärung ist ohne Zweifel befriedigend. Aber הֵם ist doch auffällig. Deshalb will Condamin הַיּוֹשֶׁבֶת lesen; Rahab ist fem. wie מצדים; Rahab, das sich still verhält. Der Vorschlag רַהַב הַמָּשְׁבָת bietet eine ungewöhnliche Hophal-Form und ist weniger sinnvoll. Der Prophet soll die Predigt wider das ägyptische Bündnis (vielleicht in einem kurzen Satz) zum unwiderleglichen Zeugnis für sich selbst und gegen das Volk aufzeichnen. Denn das ist notwendig wegen der ablehnenden Haltung, die das Volk gegenüber der Weisung des Propheten von Anfang bis zur Stunde eingenommen hat (V. 8—11). Wegen dieser frevelhaften Gesinnung wird die Strafe nicht ausbleiben (V. 12—14). Weil sie die vom Propheten angeratene Politik verschmähen, dagegen auf Ägypten und seine Rosse bauen, soll die Vergeltung kommen (V. 15—17).

8 עַתָּה בּוֹא: als der Prophet seine Rede V. 1(6)—7 gehalten hat, bekommt er von Jahve den Auftrag: Nun gehe hin, d. h. in dein Haus, schreib es auf eine Tafel bei ihnen. Das nicht näher bezeichnete Suffix „es“ findet nur dann seine Erklärung, wenn der Prophet soeben geredet, und „es“ für ihn nicht zweifelhaft sein konnte, nämlich den Gegenstand seiner vollendeten Rede bezeichnete. Daher ist es nicht angängig, „es“ über 30, 1 nach Kap. 29 und 28 hin auszudehnen; ja es ist recht wahrscheinlich, daß mit „es“ nur das Schlagwort V. 7 b gemeint ist. עַל־לוּחַ: von welchem Metall die Tafel war, liegt nicht in לוּחַ; aber eher von Ton als von Metall oder Stein. אִתָּם = mit oder bei ihnen; ist das Wort ein Adverb zu schreiben? also: schreib es bei ihnen d. h. in ihrem Dabeisein? Aber das entspricht kaum dem Sinn der Veranstaltung, der anders zu bestimmen ist als 8, 1. 2. Oder ist אִתָּם attributiv zu לוּחַ? also: auf einer Tafel, die bei ihnen bleiben soll? Aber kann das so kurz ausgedrückt werden? אִתָּם ist vielleicht Glosse, um den Zweck der Tafel, der übrigens in 8b noch angegeben wird, kurz auszusprechen. Auch עַל־לוּחַ zu streichen wäre eine Erleichterung des Textes, ist aber wenig begründet. Perles (OrLz VIII 128) liest עִמָּם = schreibe es auf ihre Schicksalstafel; aber לְעֵד (= als Zeuge) spricht dagegen. עַל־סֵפֶר: Das parallele עַל־לוּחַ fordert die Übersetzung: in ein Buch, nicht: in Schrift. Sind Tafel und Buch verschieden? Der Sing. וּתְהִי fordert Identität, die auch am natürlichsten ist. Den Zweck des Aufzeichnens gibt der letzte Satz, in welchem לְעֵד = als Zeuge statt לָעַד auf immer zu lesen ist: die Tafel soll der Mit- und Nachwelt ein unwiderlegliches Zeugnis für die Wahrheit des prophetischen Wortes gegenüber dem widerspenstigen und verlogenen Volke geben. Damit sie diesen Zweck erfüllen konnte, mußte sie ebenso öffentlich aufgestellt werden wie die große in leserlicher Schrift geschriebene Tafel 8, 1 und wie die Tafel Habakuks (2, 2), die jedermann sollte geläufig lesen können. 9 (Die Tafel soll also als ein Zeugnis der prophetischen Predigt für die Mit- und Nachwelt dienen.) Denn das Volk hat stets den Propheten und sein Wort abgewiesen, so daß also eine Bezeugung des Gegensatzes zwischen Prophet und Volk gegenüber der im Gericht sich vollziehenden Erfüllung notwendig ist. Sie sind ein Volk der Widerspenstigkeit, lügnerische Söhne, d. h. Söhne, die ihren Vater enttäuschen und verleugnen. אָבוּ: mit Recht Perfekt wie im folgenden אָמְרוּ, weil ihr Widerspruch in der Gesandtschaft nach Ägypten einen Abschluß gefunden hat. Man kann aber auch präsentisch übersetzen, weil ihr Widerspruch bis zum Gericht anhält. 10 Die hier und V. 11 angegebenen Worte haben die Leute nicht wirklich gesprochen,

sondern der Prophet legt sie ihnen in den Mund, aber sie entsprechen der Gesinnung, die sie hegen. רֹאִים und חֹזִים sind die wahren Propheten, doch vgl. E. König, Der Offenbarungsbegriff des AT II (Leipzig 1882) 31 ff. לֹא תֶחֱזוּ: Die Seher sollen überhaupt keine Gesichte haben, weil das Volk ihren lästigen Inhalt fürchtet. נְכֹחִים im fem. und hier im plur. fem. = Richtiges, Wahres. Sie wollen nicht die rauhe Wahrheit hören, sondern durch Glattes (חֲלָקִים) = Schmeichelhaftes und Täuschungen oder Illusionen aufgeheitert werden. 11 Weg, Pfad ist die den Propheten von Gott vorgeschriebene Art, die sich in lauter Strafandrohungen und Widersprüchen wider das Volk offenbart. Sie wollen von dem Heiligen Israels, wie er ihnen in den lästigen Warnungen und Forderungen seit der Berufung des Isaias (6,3) entgegentritt, nichts mehr hören. מִנֶּגֶד statt des üblichen poetischen מִנֶּגֶד = מִן. 12 לָכֵן faßt das in V. 9—11 Gesagte zusammen: wegen dieser eurer Gesinnung. In dem mit יַעַן eingeleiteten Satz wird dann das allgemeine לָכֵן auf eine besondere Tat beschränkt: sie haben dies Wort d. h. die Warnung vor Ägypten verworfen. Der von der Präposition יַעַן abhängige Infinitiv (lies mooskhem; Ges.[26] § 61d) setzt sich im verb. fin. fort. Statt עֹשֶׁק = Gewalt ist wohl sicher עֲקֹשׁ = verdreht, Verkehrtes zu lesen. נָלוֹז (part. niph. von לוז) = abgewichen, Verkehrtes, Falsches. Sie haben auf Verkehrtes und Falsches vertraut, d. h. auf eine Politik, die im Abfall von Assur und in einem vor Jahve verheimlichten Bündnis mit Ägypten bestand. 13 לָכֵן leitet den Nachsatz zu יַעַן ein, in welchem die (aus V. 12 sich ergebende) Sündenschuld verglichen wird mit einem Riß an einer hohen Mauer, die infolgedessen jeden Augenblick einstürzen kann. Der ausgeführte Vergleich lautet: also drängt die Sündenschuld mit Notwendigkeit auf den Zusammenbruch der mit ihr Behafteten. Wie man sich פֶּרֶץ vorstellen solle, ist nicht ganz klar. Die einen verstehen darunter einen Bruch oder Riß, der die Mauer gefährdet, der anschwillt (נִבְעֶה part. niph. von בעה), klaffender wird; andere dagegen einen rissigen Mauerteil, der angeschwollen oder nach vorwärts gebogen überhängt. In beiden Fällen ist die Stellung des נֹפֵל (nicht: fallend oder gefallen, sondern: fallen wollend = Einsturz drohend) vor נִבְעֶה (Kittel BH: ? add.) auffällig. שִׁבְרָהּ — אֲשֶׁר: deren Einsturz (Bruch, Brechen) urplötzlich eintreten kann (mod. potential. des imperf.) 14 וְשִׁבָּרָהּ: und zwar zertrümmert er sie; „er“ ist Jahve; „sie“ ist die gerissene Mauer, ohne Bild: das mit Sündenschuld behaftete Volk. Er vollzieht an ihr eine Zertrümmerung gleich der Zertrümmerung (שֶׁבֶר) eines Töpfergeschirres, das in tausend Stücke zerschlagen wird. וּשׁברה ist wahrscheinlich zur Erklärung hinzugefügt. Der

Prophet spricht im Vergleich warnend aus, wohin das gottwidrige Paktieren mit Ägypten wider die Weltmacht das Volk noch bringen werde — zur Zeit der assyrischen Herrschaft ist die Katastrophe noch nicht eingetreten, erst durch Nabuchodonosor wurde der jüdische Staat zerschlagen und das Volk zerstreut. פָּתוּת: (wie ein Töpfergeschirr,) das (schonungslos) zerschlagen ist; wenn ישברה richtig, wäre besser פָּתוֹת = inf. absol.; dieser wäre adverb. Akkus. zu וְשָׁבָרָה und zu dem inf. abs. träte dann zur näheren Erläuterung noch ein verbaler Umstandssatz לֹא יַחְמֹל (beim Partizip hart), der einen negativen Adverbial-Begriff (schonungslos) umschreibt (vgl. Ges. [26] § 113i und 156g). וְלֹא יֻמָּצֵא ist Folgesatz zu וְשָׁבָרָה oder פתות = so daß nicht. מַכָּתָהּ = Zerstoßung; Getrümmer, Trümmerhaufen. לַחְתּוֹת inf. constr. Qal von חתה (wegraffen) mit festem Silbenschluß nach ל wie das folgende לַחְשׂוֹף (zu schöpfen) und לַחְסוֹת V. 2. יָקוּד: das (auf dem Herd) brennende Feuer; daher frei: Herd. גֶּבָא: Teich, Sumpf; Zisterne. Die Stücke sind so klein, daß man sich verbrennt, wenn man Feuer damit holen wollte, so winzig, daß man kein Wasser darauf behalten kann. — Löhr (vgl. oben) findet in V. 8—14 fünf Doppelvierer und einen einfachen Vierer, aber V. 10 und 14 müssen ausgeschieden werden. 15 Durch כִּי wird der an sich selbständige Abschnitt V. 15—17 mit dem Vorhergehenden verknüpft. Die Zertrümmerung wird kommen, denn die Mahnung Gottes zur Einhaltung des einzigen Rettungsweges habt ihr ausgeschlagen. אָמַר ist wegen וְלֹא אֲבִיתֶם durch Imperf. oder besser Plusquamperf. zu übersetzen. Unser Vers enthält die Predigt des Propheten vor 701, auf ihren kürzesten und treffendsten Ausdruck gebracht. Sie gibt die Bedingungen an, unter welchen eine Rettung vor Assur möglich ist: Umkehr von dem eingeschlagenen Wege falscher Politik und Ruhe (נַחַת), Ruhigbleiben gegenüber den ängstlichen Sorgen um die Existenz des Volkes und Staates (vgl. מְנוּחָה 28, 12). Ihre Kraft zum Leben und Fortbestehen liegt im Stillehalten, d. h. im Widerstand gegen den innerlich treibenden und von außen geschürten Drang zu Selbsthilfe und im Vertrauenhaben, d. h. in der zuversichtlichen Hingabe an die göttliche Führung. בְּהַשְׁקֵט ist hier inf. abs. hiph., der zum Nomen geworden ist (vgl. imperat. 7,4). 16 Aber dieser Politik militärischer Ruhe und festen Gottvertrauens haben sie die vielversprechende Kriegspolitik vorgezogen, die zu ihrem Verderben ausschlagen wird. Sie sprechen von großen Taten, die sie im Reiterkampf vollführen wollten. Der Prophet verspottet sie durch Wortspiele, in denen er ihr Heldentum in Niederlage sich verwandeln läßt: נוּס (beachte dazu סוּס) = fliegen und fliehen; קַל nom. = Renner und קָלַל niph. = rennen. Sie wollten auf Rossen

in den Kampf fliegen, aber sie werden vom Kampfplatz fliehen, und ihre schnellen Pferde werden von denen der Feinde überholt werden. לֹא und כִּי sind zu trennen. Die Juden hatten nur wenig Reiterei (gegenüber 2, 7 und Mich 5, 9 vgl. 36, 8); ihre Reiterlust stützt sich daher auf Ägypten (3 Reg 10, 28; Os 14, 4; Js 31, 1). **17** Sie sind Helden im Wort, aber Feiglinge im Kampf. In schmählicher Flucht löst sich das Heer auf und wird bis auf einen kleinen Rest aufgerieben werden. Der heutige mas. Text, wörtlich übersetzt, lautet: Ein Tausend vor dem Drohen eines einzigen, vor dem Drohen von fünf werdet ihr fliehen usw. Störend ist אֶחָד nach אֶלֶף; grammatisch unbegründet sind die Übersetzungen: a) ein ganzes Tausend, b) je ein Tausend. Statt אחד erwartete man ein Verbum, das im ersten Satz vermißt wird. Um einen lesbaren Text herzustellen, streicht Duhm u. a. von אֶלֶף bis zweites אחד einschließlich. Condamin denkt an Dittographie, streicht deshalb die zweite Wortgruppe אֶחָד מִפְּנֵי גַּעֲרַת; das ist ohne Zweifel sehr ansprechend, aber in diesem Fall bleibt das schwierige אֶלֶף אֶחָד. Ehrlich liest וֶחֱרַד (Sing. weil eine Einheit, etwa = Regiment) statt אֶחָד und läßt alles andere stehen. Diesem Vorschlag folgt die obige Übersetzung; aber uneben bleibt der Wortlaut gegenüber Dt 32, 30 (Jos 23, 10) und Lev 26, 8, Texte, die der unsrige ohne Zweifel berücksichtigt. עד אִם: אִם ist hier wesentlich temporal. נוֹתַרְתֶּם (mit dem תֹּרֶן einen Gleichklang bildet): bis ihr übrig geblieben seid, d. h. bis euer Rest geworden ist. תֹּרֶן = Mastbaum (33, 23), hier = Signalstange. נֵס = Panier (vgl. 5, 26). Der Rest der Mannschaft steht nach Vernichtung des Heeres (und Verwüstung des Landes) so einsam und verlassen da wie eine Signalstange auf der Bergeshöhe (vgl. 1, 8). — Die V. 15—17 enthalten lauter Vierer, aber in etwas anderer Weise (vgl. die Übersetzung) als Löhr angibt (ZatW XXXVII 68f). **18—26** Trotz des vom Volk selbst verschuldeten Niederganges betreibt Jahve mit ungeduldigem Eifer die Wiederbegnadigung, die Rettung aus der Not und innere Besserung umfaßt (V 18—22). Dazu kommt Wohlfahrt und Segen (V. 23—26). **18** וְלָכֵן: ו verstärkt לָכֵן = ebendeswegen. Die Bedeutung von לָכֵן ist umstritten: 1. deswegen; „לָכֵן folgert aus der Erschöpfung des Zornes die durchbrechende Liebe“ (Delitzsch); „wegen des Tiefstandes der Erniedrigung, die kommen muß, aber zur Bekehrung nicht Vernichtung führen wird“ (Orelli). Bei dieser Auffassung ist also die Vernichtung Grund der Gnade. 2. לָכֵן nimmt עַל־כֵּן V. 16b wieder auf (vgl. E. König III § 415q); וְחַכֵּה = damit warten und statt יָרוּם ist יִדּוֹם (= sich zurückhalten) zu lesen. 3. לָכֵן hat adversative Bedeutung: selbst unter diesen Umständen, trotzdem (Ges.[13] unter לָכֵן; vgl. Jer 5, 2; dagegen ist E. König III

§ 373q; dafür Ehrlich). Enstcheidend für die Bedeutung des לָכֵן = gleichwohl ist חִכָּה. Dies Verbum heißt allerdings auch zögern (vgl. 4 Reg 7, 9; 9, 3), aber mit ל cum nom.: sehnsüchtig harren auf (Job 3, 21) oder vertrauensvoll harren z. B. auf Jahve לִיהוה wie das Qal חכה am Ende des Verses. Die Infinitive mit ל sind daher Zweckbestimmungen: harren sc. mit Ungeduld darauf, etwas zu tun. Zu diesem יחכה ist ירום mit ל cum inf. parallel: er erhebt sich, um zu begnadigen. Eine Veränderung des רוּם in חוּם ist unnötig und unzulässig, da dies (= sich zurückhalten) statt ל ein מן cum inf. verlangte. Obgleich in ירום mit Inf. eine Alliteration (mit ר), wie in יחכה cum inf. eine solche mit ח, beabsichtigt zu sein scheint, so ist doch wohl קוּם zu lesen, da רוּם nicht „sich anschicken", sondern „sich erheben = erhaben sein" bedeutet (Ehrlich). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß לָכֵן folgenden Zusammenhang vermittelt: Auch unter diesen Umständen eines vom Volk verschuldeten Zusammenbruchs geht Jahve darauf aus, das zertretene Volk wieder zu begnadigen. Jahve ist Gott des Rechtes, d. i. er straft und begnadigt zur rechten Zeit (vgl. 28, 26). 19 Jahve harrt darauf, sein Volk wieder gnädig aufzunehmen. Heil allen, die seinem Harren entgegenkommen. Denn er wird ihre Tränen trocknen und ihr Schreien erhören. Es empfiehlt sich nicht וְיֹשֵׁב עַם als Satz aufzufassen und von der Anrede לֹא תִבְכֶּה zu trennen (Delitzsch, Orelli), עַם ist vielmehr Vokativ. Der ganze Vers zerfällt in zwei je dreizeilige Teile. וְיֹשֵׁב oder besser Partizip יֹשֵׁב gehört nicht zu בְּצִיּוֹן, wie die Akzente wollen, sondern zu בִּירוּשָׁלִם; בָּכוֹ inf. abs. wird durch vorangestelltes betontes Verbum wiedergegeben und dient zur Hervorhebung des Gegensatzes: weinen, nein, begnadigen! חָנֹּן statt חָנְנְךָ · לְקוֹל = auf — hin, bei. וַעֲקֶךָ ist inf. (זְעַק) mit suff. כְּשָׁמְעָתוֹ: כְּ mit inf. = sobald; שָׁמְעָתוֹ = inf. שָׁמְעָה mit suff. (sobald er hört) statt des gewöhnlichen שָׁמְעוֹ (von שׁמוּע). עָנְךָ enthält suff. der 2. m, so gesprochen in und außer Pausa (Jer 23, 37); Perfekt, um die schnelle Bereitschaft Gottes auszudrücken. 20 וְנָתַן wird teils als reines Perfekt (vgl. Ehrlich, der aber den Text stark verändern muß), teils als konsek. Perf. aufgefaßt; dies bald als Drohung, bald als Verheißung, bald als Bedingung der Besserung in V. 20 b. Darin eine reine Drohung zu sehen, verbieten die Verheißungen, zwischen denen es steht. Es bleiben also noch zwei Möglichkeiten übrig: 1) וְנָתַן ist keine Drohung, sondern Anknüpfungsmittel und Bedingung für die in V b sich anschließende Verheißung: Und wenn euch der Herr geben wird usw., werden sich deine Lehrer usw. (vgl. Kittel, Guthe, Condamin: gegeben haben wird). „Brot der Not und Wasser der Trübsal" (צַר und לַחַץ sind Apposition zu לֶחֶם und

מים) ist nach 3 Reg 22, 27 (2 Par 18, 20) schmale Gefängniskost. Die schwere Not bewirkt eine Änderung in der Gesinnung des Volkes: seine Lehrer, welche im Glück den richtigen Weg gezeigt haben, aber verfolgt wurden, werden sich nicht mehr zu verbergen brauchen, sondern sind Gegenstand steter Beachtung. Duhm bestreitet nicht ohne Grund die Richtigkeit dieses Zusammenhanges. 2) „Notdürftig Brot und kärglich Wasser" deutet zwar die Drangsal an, ist aber zugleich tröstlich, insofern damit ausgesprochen wird, daß der Herr während der Belagerungsnot (29, 2ff) für das Notwendigste (Jer 37, 21) sorgen wird (vgl. Delitzsch u. a.) Der Ausdruck לחם וגו bekommt hier, wo er Besserung der Lage bedeutet, einen etwas anderen Sinn als 3 Reg 22, wo er zur Bezeichnung der Strafe dient. Aber die temporale oder konditionale Auffassung des perf. cons. ist deshalb nicht möglich, weil es, so gedeutet, einen Rückschritt gegenüber dem עָנַךְ (V. 19) enthielte, während es doch naturgemäß einen Fortschritt bedeuten muß: wenn du in der Not schreist, erhört er dich und gibt dir eine in der Not ausreichende Nahrung. — Auch die Auffassung Duhms, die in וְנָתַן einen Konzessivsatz erblickt (hat euch auch der Herr gegeben usw., künftig wird sich dein Lehrer nicht mehr verbergen [vgl. 8, 17; 54, 8] d. h. dein Gott wird bei dir sein) scheitert an dem konsek. Perfekt. — Ganz ausgeräumt mögen durch diese Erklärung die Bedenken nicht sein, aber die Tilgung von צר und לחץ (Marti), die man am liebsten annehmen möchte, ist zu wenig begründet (vgl. Duhm). כָּנַף niph. nur hier, gewöhnlich mit „sich verbergen" übersetzt (vgl. Ehrlich). Deine Lehrer werden wieder öffentlich auftreten, ohne behindert zu werden. Unter מוֹרֶיךָ mehrere Lehrer zu verstehen, was V. 10 empfiehlt, hindert der Sing. וְכַנְפֶךָ nicht (vgl. Ges.[26] § 145o): es könnte auch sing. מוֹרֶה c. suff. sein: der Prophet Isaias, insofern er im Namen Jahves lehrt (V. 2; 31, 1). מוֹרֶיךָ als Plur. aufzufassen und Jahve darunter zu verstehen, wäre an sich möglich, ist aber sicher unrichtig, wenn, was wahrscheinlich ist, in V. 21 „deine Leiter" statt „hinter dir" zu lesen ist. והיה : והיו mit Partizip dient zur Bezeichnung einer in der Zukunft andauernden Handlung; weil etwas Zuständliches beschrieben wird, deshalb ist das Subjekt in den beiden Verbalsätzen (V. 20[a] u. 21[a]) vorangesetzt; (Ges.[26] § 142a); richtig ist also „deine Augen", nicht „deine eigenen Augen", wie Ehrlich will. 21 מֵאַחֲרֶיךָ: die dem Text zugrunde gelegte Vorstellung von einem Hirten, welcher den nach rechts oder links abbiegenden Tieren von seinem Platze hinter der Herde die Lenkung zuruft, entspricht nicht der Wirklichkeit; wer spricht: dies ist der Weg, muß vorangehen (Jo 10, 4). Deshalb ist nach 3, 12 zu lesen מְאָשְׁרֶיךָ = deine

Leiter; dies kann aber nicht von Jahve verstanden werden, folglich bedeutet מוֹרֶיךָ V. 20 eine Mehrzahl von Lehrern. Statt תַּאֲמִינוּ (glauben) ist תֵּימִינוּ (rechts gehen) zu lesen. 22 Mit der Willigkeit gegen die Propheten verbindet sich ein vollständiges Aufgeben des Götzendienstes. Das Suffix in כַּסְפֵּךְ verlangt doch wohl für das Verbum die Einzahl, LXX übersetzt וְטִמֵּאתָ; freilich haben wir auch in V. 21 den Wechsel von du und ihr. Unser Vers setzt voraus, daß auch nach der Reform des Ezechias 4 Reg 18, 4 noch Götzenbilder vorhanden sind. Man wird nicht bloß die aus Holz geschnitzten und aus minderwertigem Metall gegossenen Statuen vernichten (vgl. Deut 7, 25 f), sondern auch den silbernen Überzug (צִפּוּי) und die goldene Überkleidung (אַפֻדָּה) verunreinigen, so daß sie nicht mehr gebraucht werden können (vgl. 2, 20). תִּזְרֵם (זָרָה = verstreuen) legt ein Verfahren wie 4 Reg 23, 6. 15 (vgl. Ex 32, 20) nahe, obwohl der Vergleich dem nicht günstig ist. דָּוָה ist eine menstruata (Vulg.), hier metonymisch für das von Monatsfluß besudelte Zeug. 23 Wenn das Volk innerlich gebessert, den Götzendienst ganz verläßt, wird das Land mit großer Fruchtbarkeit gesegnet werden. וְנָתַן, das mit dem von V. 20 korrespondiert, spricht als perf. cons. für die zu V. 20 dargelegte Auffassung. Den Regen deiner Saat: Regen für oder zu deiner Aussaat, d. i. Frühregen im Herbst, der die Bearbeitung des ausgetrockneten Ackers ermöglicht. תִּזְרַע hat doppelten Akkus.: אֲשֶׁר und אַדְמָה (vgl. נָטַע 5, 2). Das Brotkorn des Ertrages des Ackers, d. i. welches der Acker trägt. Zu dem casus pendens לֶחֶם kommt der Nachsatz mit ו apodosis (וְהָיָה) hinzu (vgl. 9, 4 u. Ges.[26] § 143 d). שָׁמֵן = fett, gehaltvoll, markig. רָעָה = abweiden mit Akkus. בַּר = Au; weite Au, d. i. Weide, die weit ist und deshalb reichliche Nahrung spendet, deren entferntesten Gründe sich der Herde öffnen, weil kein räuberischer Feind zu fürchten ist. מִקְנֶיךָ ist sing. c. suff. 24 Nicht bloß wird das Milch- und Fleischvieh gute Weide haben, auch das Zugvieh (Deut 22, 10) wird mit leckerem Futter genährt. Es besteht aus den durch Worfeln gewonnenen Körnern gemengter Futterkornarten und ist zudem, um die Schmackhaftigkeit zu erhöhen, mit Salz oder salzigen Kräutern gemischt. בְּלִיל = Gemengsel (vgl. Job 6, 5; 24, 6). וֹרֶה ist am wahrscheinlichsten זֹרֶה perf. pu. zu lesen; die überlieferte Form kann part. pu. statt מְזֹרֶה sein oder part. Qal: das man worfelt. 25 והיה Singular trotz plural. Subjektes (vgl. Ges.[26] § 145 o). Die hohen Berge und Hügel sind wasserarm und vegetationslos, in der künftigen Zeit wird es ihnen an Wasser nicht fehlen. Die Fülle desselben wir durch die asyndetischen Nomina פֶּלֶג und יָבֹל ausgedrückt. Der Wasserreichtum wird, was hier nicht ausgesprochen ist, große Fruchtbarkeit

hervorbringen (Joel 4, 18; Am 9, 13). Die Zeit des Eintretens dieser Ereignisse wird durch ב angegeben. Es geht ihr voraus הֶרֶג רַב = großes Morden und נְפֹל מִגְדָּלִים = Fallen von Türmen. Türme sowie hohe Berge und ragende Hügel erinnern an 2, 14. 15, wo vom Gericht über Israel die Rede ist. הרג begegnet 27, 7 (1) von der Hinmordung der Feinde Israels, wie ja auch hier von V 27 an das Gericht über Assur geschildert wird. Wir werden also an die Zeit denken müssen, da das Gericht über Israel und dessen Feinde gekommen ist. 26 Wenn das kultivierte Ackerland und selbst die öden Bergeshöhen von Gott mit Fruchtbarkeit gesegnet werden, wird auch die Lichtwelt (wie 11,6—9 die Tierwelt) an der Verklärung teilnehmen. Das Licht des Mondes wird so hell sein wie das Licht der Sonne (חַמָּה), und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, d. h. wie die folgende Zeile erklärt, die Lichtfülle von sonst sieben Tagen umfassen. Dies wird geschehen am Tage, da Jahve die Wunde (שֶׁבֶר wie Jer 6, 14; vgl. oben V. 13. 14) seines Volkes verbindet (1, 6; 3, 7) und das Zerschmetterte (מַכָּה) seines Schlages, d. i. die ihm geschlagene Wunde heilt (19, 22; 6, 10). Die Zeile „wie das Licht von sieben Tagen" wird meistens als Glosse zur Erklärung des „siebenfach" angesehen; sie fehlt in LXX. Die beiden בְּיוֹם in V 25 und 26 ergänzen sich; derselbe Tag bringt vernichtende Strafe und heilende Rettung. יִהְיֶה setzt den inf. חֲבֹשׁ fort. In V. 26 vollendet der Prophet das Bild von der verklärten Natur, die er für das wiederbegnadigte Volk erstehen läßt. Er stellt diese Herrlichkeit dicht hinter die Ereignisse der nächsten Zeit (vgl. V. 27 ff). In Wirklichkeit aber ist sie nicht gekommen. Muß deshalb die Erwartung des Propheten im uneigentlichen Sinne als Ausdruck vermehrter Freude oder größerer Gotteserkenntnis verstanden werden? (vgl. Knabenbauer). Oder wenn der eigentliche Sinn festzuhalten, ist sie als überspannt zu bezeichnen? Schon deshalb nicht, weil ähnliche Zukunftshoffnungen auch im NT vorhanden sind. Rom 8, 21; 2 Petr. 3, 13; Apok 21, 1 handeln von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, die in der Endzeit erstehen werden. Das Wort des Phropheten spricht von einem lichten Tag, der nicht untergeht und die glückliche Schöpfung für immer beleuchtet; die Wirklichkeit brachte nur einen unscheinbaren Ansatz äußeren Glückes und innerer Umkehr, in dem aber eine kraftvolle Entfaltung zur herrlichen Zukunft verborgen war. Der Abschnitt V. 18—26 wird von Duhm, Cheyne, Marti für unecht befunden und demselben Redaktor des 2. Jahrhunderts zugeschrieben, der auch 29, 16—24 verfaßt habe. Während aber Duhm meint, das „darum" V. 18 sei als Fortsetzung von V. 17 so gänzlich unmöglich, daß

man nur annehmen könnte, der Ergänzer habe das Auge viel mehr auf seinen eigenen früheren Einsatz 29, 16 ff. als auf den Text des alten Propheten gerichtet gehabt, läßt Marti den Abschnitt für unsere Stelle hinter V. 17 bestimmt sein, da dem Gericht über Sion V. 8—17 der messianische Trost gegenübergestellt werden und „die Heilung des Bruches“ V. 26 das Gegenstück zu dem Bruch V. 13 f. geben solle. Darin hat Duhm Recht, daß er יְחַכֶּה (= voll Ungeduld sein zu) festhält und יָרוֹם (= an sich halten) ablehnt, denn diese beiden Verba, mit ל cum inf. konstruiert, können unmöglich „zögern, an sich halten“ bedeuten. Aber ein Zusammenhang zwischen V. 17 und 18 ff. ist gegen ihn anzuerkennen. Auf zwei Punkte hat schon Marti (vgl. oben) hingewiesen. Auch וְכֵן spricht dafür, denn es ist nicht, wie Duhm und Marti wollen, mit „darum“ zu übersetzen, sondern mit „gleichwohl“ (vgl. zu V. 18). 27—33 Die Heilung der Wunde, die Jahve Israel geschlagen, leitet ungezwungen über zu dem Gericht, das Assur treffen wird. Jahve erscheint in machtvoller Offenbarung zum Gericht über den Feind (V. 27. 28). Mit Lobgesängen wird Israel das Ereignis feiern, da Jahve die Kräfte des Himmels zum Kampf aufbietet (V. 29. 30). Denn der Kampf gilt Assur, das mit geschwungener Hand bekämpft und niedergeschlagen wird. Denn auf einer riesigen Brandstätte ist für die Assyrer ein gewaltiger Holzstoß bereitet, den Jahves Odem anzündet (V. 31—33). 27 שֵׁם יהוה: Der Name war das einzige Mittel, durch welches Jahve im AT versinnlicht werden durfte. Wenn der Name Jahves kommt, so kommt Jahve in äußerer Manifestation. Daher übersetzt Guthe richtig: die Erscheinung Jahves. Da שֵׁם mit כָּבוֹד (59, 19; Ps 102, 16) und mit גְּבוּרָה (Ps 54, 3) wechselt (vgl. Marti), so bezeichnet Name Jahves Jahve in herrlicher Enthüllung. Er kommt aus der Ferne, weil er sich im Gewitter, das von fernher aufsteigt, offenbart. Der tiefere Grund wird aber wohl darin zu suchen sein, daß die Enthüllungsstätte Jahves auf Erden ist, während er selbst überirdisch ist (vgl. Jer 23, 24 f.). Die Fortsetzung von בָּא kommt V. 28b. Zunächst wird die Erscheinung Jahves beschrieben. Das Partizip בֹּעֵר könnte stat. c. sein wie נִבְלַת 1, 30, wahrscheinlicher ist es Prädikat (vgl. Jer 4, 4; Ges. [26] § 116 m) zu אַפּוֹ wie כֹּבֶד (Wucht) Prädikat ist zu מַשָּׂאָה (Erhebung, Aufwallung; vgl. Jud 20, 38. 40): brennend ist sein Zorn, Wucht (oder wuchtig) ist die Aufwallung; es folgt verb. fin. Die Aufwallung sind Gewitterwolken, die aus dem lodernden Zorn Jahves aufsteigen. Die aus der Wolkenmasse hervorzüngelnden Blitze sind das Feuer, das aus dem Munde Jahves hervorbricht. Sein Atem (רוּחוֹ) ist der Sturm mit Wolkenbruch, der Bäche anschwellen läßt, so daß das Wasser,

bis an den Hals reichend, den Menschen hälftet (חָצָה), d. h. in zwei ungleiche Teile teilt. לְהַנִּפָּה ist inf., abhängig vom בָּא V. 27; der inf. hiph. mit der Endung ה (beachte den Anklang an נֶפֶה = Schwinge) steht statt לְהָנִיף von נוּף = schwingen. Das Bild von der Schwinge des Verderbens (שׁוְא E. König Lex.) ist nicht durchsichtig. Eine Getreideschwinge oder Sieb dient zur Scheidung von Korn und Unrat (vgl. Am 9, 9). Hier schwingt, wie es scheint, Jahve die Völker im Siebe so lange, bis sie verderbt, vernichtet sind. Zaum an den Kinnbacken der Nationen (vgl. 37, 29) ist ein neues Bild, das selbständig neben Gewittersturm und Schwinge des Verderbens steht. Die Verbindung ist sehr lose; nach dem inf. לְהַנִּפָּה einen inf. לָשׂוּם vor רֶסֶן zu ergänzen (Delitzsch) ist zu schulmäßig, eher dürfte eine Wiederaufnahme der Beschreibung Jahves V. 27b anzunehmen sein; ein irreführender Zaum, d. h. ein Zaum, der die widerwilligen Nationen, die unbändigen Rossen gleichen (Ps 32,9), in die den Untergang (vgl. שׁוְא = Verderben) bringende Irre führt. 29 Der Vers spricht zunächst von einer Nacht, die mit einem Fest חג zusammenhängt. Von den drei חג genannten Festen (Ex 23, 15; Dt 16, 16) kommt nur eins in Betracht, das Massothfest, dem die Passahnacht voraufging. Denn 1. das Passahfest wird schon in vordeuteronomischen Quellen erwähnt (vgl. E. König, Geschichte der alttest. Religion, Gütersloh 1912, 242). 2. Von einer gemeinschaftlichen Feier des Passahfestes auf dem Tempelberge (vgl. Duhm) spricht V. 29a nicht; 29b ist ein anderer Vergleich. 3. Es ist möglich, daß auch das Laubhüttenfest zur Zeit des Isaias eine nächtliche Vorfeier hatte; aber diese an sich schon unsichere Vorfeier kann hier nicht gemeint sein, denn a) das Passahfest ist als Einleitung des Massothfestes bezeugt (vgl. E. König a. a. O. 243). b) Auch 31,5 spielt auf das Passahfest an. c) Kap. 30 fällt wahrscheinlich in die Nähe des Osterfestes 702 (vgl. V. 2). d) Die Passahnacht, die zur Erinnerung an das Wüten des Würgengels gefeiert wurde, ist die beste Parallele zu jener Zeit, da Jahve unter den Gesängen Israels Assyrien vernichtet. Der Ausdruck לֵיל הִתְקַדֶּשׁ־חָג ist etwas ungewiß. Die einen übersetzen: in der Nacht, da das Fest geweiht wird, andere: in der Nacht, wo das Fest gefeiert wird. חג wird vom Massothfest, nicht aber vom Passahfest gebraucht. Da nun in der Nacht das Passahfest gefeiert wird, so wird die Passahnacht wohl als nächtliche Einleitungsfeier des Massothfestes bezeichnet sein. Ein Fest weihen ist also geradeso zu deuten wie einen Krieg weihen (Jer 6, 4). Wie ein Krieg durch Opferdarbringung und Weihung der Krieger begonnen wurde, so wird das Massothfest (חג) durch Darbringung des Passahopfers geweiht (התקדש) oder eingeleitet. Der Vers sagt ferner, daß in dieser Nacht gesungen

wurde. Für die Zeit Jesu trifft das zu (Mt 26, 30). Daß es schon zur Zeit des Isaias geschah, dürfen wir aus unserer Stelle folgern. שִׁיר bedeutet hier Gesang (24, 9) als Handlung (vgl. E. König Lex.); das Singen, d. i. die Lust zum Singen kommt euch und tönt aus in einem Lied wie in der Nacht des Passahfestes. הַשִּׁיר bedeutet also nicht ein bestimmtes Lied, wie viele annehmen, das folgende יִהְיֶה לָכֶם spricht dagegen. Wenn wir שִׁיר mit Lied übersetzen, müssen wir es unbestimmt lassen: Lieder werdet ihr singen. Das zweite Subjekt zu יִהְיֶה ist Herzensfreude; der Vergleich der Festesfreude mit der von Wallfahrern, die auf den Tempelberg ziehen, steht selbständig neben dem ersten Vergleich von dem Singen in der Passahnacht; es kann also nicht daraus geschlossen werden, daß zur Zeit des Autors die Passahnacht auf dem Tempelberg gefeiert wurde. Festwallfahrten waren durch das Bundesbuch (Ex 23, 14—17) vorgeschrieben; hier lesen wir, daß diese Vorschrift ausgeführt wurde. בְּחָלִיל: unter Flötenspiel; ב der Begleitung (vgl. V. 32; 24, 9); der Artikel wie 24, 9. Jahve ist Fels Israels genannt 2 Sm 23, 3; ohne Israel kommt der Name häufig vor (vgl. 17, 10; Dt 32, 4. 18. 37 und die mit צוּר zusammengesetzten Eigenamen Nm 1, 5. 6. 10; 3, 35). 30 Die Erscheinung des Herrn vollzieht sich in einem katastrophalen Gewitter. Im Donner erschallt seine majestätische (הוֹד) Stimme. Das Herabfahren (נַחַת vom Verb נָחַת = herabsteigen) seines Armes zum Schlag wider Assur erfolgt mit (begleitender Umstand durch ב) tobendem (וְעֵה = אַף = Zorn) Zorn und der Flamme fressenden Feuers. Die kosmischen Kräfte im Dienste Jahves versinnbilden die Gewalt seiner strafenden Macht. Zerstörung (נֶפֶץ) und Regen (וְזֶרֶם) = Hendiadyoin = Flutkatastrophe. 31 כִּי: Delitzsch und Kittel bemühen sich in V. 31 eine Begründung des V. 30 herauszufinden: Die Anwendung so vieler Gewaltmittel oder das Furchtbare, das geschieht, wird begründet durch das Objekt (Assur), auf das es abgesehen ist. Aber dann sollte man erwarten, daß Assur gleich am Anfang an betonter Stelle stände. Nach Duhm ist כִּי Anknüpfungsmittel, das mit scheinbarer Begründung des Vorhergehenden etwas Neues, nämlich die Nennung des Namens Assur, einführt. יֵחַת ist nach E. König Lex. imperf. Qal von חָתַת, nicht imperf. niph. (Ges.[13] Lex.). Die beiden letzten Worte müssen, wenn sie echt sind, dem מִקּוֹל יְהוָה parallel sein: vor ihm, der (wenn er) mit dem Stabe schlägt (vgl. 10, 24). Aus diesem Grunde empfiehlt sich וְכָה nicht. Entbehren kann man den Satz nicht gut wegen des folgenden מעבר מטה, das sonst zu plötzlich kommt. 32 Wörtliche Übersetzung des mas. Textes: Und geschehen wird's (vgl. den Akzent Rebia): jedes Daherfahren des Schicksalstabes (?),

den Jahve auf ihn niedersinken lassen wird, (geschieht) unter Pauken- und Zitherklang, und mit Schwingungskämpfen kämpft er wider es (sie). מַעֲבָר, sonst = Übergangsstelle, muß hier im Zusammenhang Daherfahren bedeuten (vgl. 28, 15. 18. 19). מוּסָדָה wird erklärt: Begründung, Festsetzung, Schicksal; die Bedeutung: Schicksal, weil nur hier, bleibt zweifelhaft; besser ist die Lesart מוּסָרָה (sonst nur מוּסָר = Züchtigung) oder mit suff. מוּסָרָהּ = sein Züchtigungsstab (vgl. Os 5, 2). Das Suff. könnte in dieser Verbindung nur auf Jahve gehen. Duhm liest מַטֵּה und übersetzt: jedes Einherfahren des Stabes wird seine (d. i. Assurs) Züchtigung sein. Ehrlich wendet dagegen ein, 1. daß מוּסָר wohlgemeinte, auf Besserung zielende Züchtigung bedeute, 2. daß das Suff. an מוּסָר nur den gen. subj., nicht den gen. obj. bezeichnen kann. Der Ausdruck bleibt jedenfalls zweifelhaft. Der Relativsatz אֲשֶׁר וגו׳ erscheint nach V. 31b als überflüssige Erläuterung (vgl. Condamin). בְּתֻפִּים und das folgende Wort gehört wegen des Athnach zu 32a: wenn der Züchtigungsstab wider Assur daherfährt, wird auf seiten Israels Freude herrschen, die in rauschender Musik zum Ausdruck kommt. Die beiden Wörter בְּתֻפִּים וּבְכִנֹּרוֹת mit וּבְמִלְחֲמוֹת תְּנוּפָה nach Streichung des Athnach eng zu verbinden und לָהֶם unterzuordnen (Duhm), geht nicht an, weil die Schwingungsriten von Gott vollzogen, die Pauken und Zithern aber von Menschen gespielt werden, weil mit andern Worten das dritte ב vom ersten und zweiten ganz verschieden ist. Auch versteht man nicht, wie תְּנוּפָה durch Anspielung auf die Opferschwingung zu der Bedeutung: Todesweihe der Assyrer durch Jahve (Duhm) kommen soll. Eine Beziehung zur Vernichtung hatte die תְּנוּפָה nicht, ganz gewiß nicht die der Leviten (Nm 8, 11. 21). Aus diesen Gründen kann tenupha nicht Opferschwingung bedeuten, sondern (vgl. 19, 16) Handschwingung d. i. Angriff durch Handschwingung. Statt בָּהּ, das wie עָלָיו auf אַשּׁוּר gehen müßte, ist das erträgliche בָּם zu lesen (vgl. Kittel HB).

33 Ganz durchsichtig ist die Verbindung nicht. 1) Gott schwingt seine Hand und schlägt Assur nieder, denn längst ist für die Leichen ein Scheiterhaufen bereitet (Delitzsch, Marti). Aber Topheth war keine Leichenverbrennungsanstalt (Kittel). 2) Jahve schwingt die Assyrer, denn er wirft sie ins Feuer, das ihnen bereitet ist (Duhm). Aber tenupha bezeichnet nicht das Schwingen der Assyrer. V. 33 erläutert das Schicksal oder die Bestrafung der Assyrer (V. 32) in einem neuen Bilde. In V. 32 schwingt Jahve die Hand und schlägt Assur nieder. In V. 33 errichtet er einen Scheiterhaufen und vernichtet die Assyrer durch ein riesiges dem Molochopfer ähnliches Menschenbrandopfer. Das „denn“ begründet also nicht die Art der Vernichtung von V. 32, sondern erklärt

die Vernichtung überhaupt durch einen neuen Kreis von Bildern: Gott schwingt die Hand wider Assur, denn es handelt sich um die Vernichtung eines längst dem Tode Geweihten (Kittel). מֵאֶתְמוֹל hat mit מוּל = gegenüber nichts zu tun, sondern ist = מִן־אֶתְמוֹל = seit gestern = seit längst. תָּפְתֶּה: Topheth ist ein Platz im Tale Hinnom südlich von Jerusalem, der die Stätte des Molochkultus war; von תֹּפֶת durch aj denominiert ist תָּפְתֶּה = eine Topheth-Einrichtung d. h. wie sie im Topheth war, eine Verbrennungseinrichtung (vgl. E. König, Lex.). גַּם־הוּא: 1) auch für den König ist es (Topheth) bereitet; unmöglich, weil גַּם nicht vor מֶלֶךְ, sondern vor הוּא steht. 2. Auch das (Topheth) ist für den König (von Assur) bereitet; unmöglich, weil das gewöhnliche Topheth nicht für den Assyrerkönig bestimmt ist. 3. Auch er (Assyrerkönig) ist für den König (Jahve) bereitet; unmöglich, weil das gewöhnliche Topheth nicht für Jahve bestimmt ist. 4. Auch das (Topheth) ist für den Melekh (doppeldeutig: für den assyrischen Melekh, für den Götzen Molekh) bereitet; auch diese Auffassung scheint mir unmöglich, weil der assyrische König der ist, welcher geopfert wird, und der Molekh der, welchem er geopfert wird (vgl. noch E. König, Geschichte der israelitischen Religion[1] 326). 5. Auch das (Topheth) ist dem Molekh bereitet; bedenklich, weil Jahve, der doch der Opfernde ist, dem Molekh nicht opfern kann. 6. Fragend, indem ה von (ה)תפת zum folgenden (ה)הוא gezogen wird: ist auch das für den Molekh bereitet? Wenn diese Änderung richtig wäre, so ergäbe sich ein den Zusammenhang störender Fragesatz, der wohl am besten als Glosse erklärt würde. In Anbetracht all dieser Deutungen wird man wohl auf eine allseitig befriedigende Erklärung verzichten müssen. Sicher dürfte sein, daß הוא auf תפתה geht, letzteres also masc. ist (vgl. עָרוּךְ und הוּכָן); מדרתה, dessen Suffix auf Topheth geht, muß demnach mit maskul. Suff. מְדֻרָתֹה gelesen werden; בָּהּ am Ende des Verses hat fem. d. i. neutr. Suffix, da es sich auf אֵשׁ und עֵצִים bezieht (Marti); weniger wahrscheinlich geht das fem. Suffix in בה auf תפתה, das schwankend bald als masc. (הוא), bald als fem. behandelt ist (Delitzsch). Die beiden perf. Hiphil — das Athnah ist unter das folgende Wort zu versetzen — beschreiben das Topheth; Subjekt der Verba ist er = Jahve oder man. מְדוּרָה = runder Aufbau, Holzstoß als Verbrennungsstätte (E. König, Lex.). אֵשׁ = Feuer paßt schlecht in den Zusammenhang, da das Feuer von Jahve kommt; entweder ist mit Dnhm קַשׁ = Stoppeln zu lesen, oder אֵשׁ als Feuermaterial, Brennstoff, Brand (in der Volkssprache) zu erklären. Zu אֵשׁ und עֵצִים ist der inf. abs. הַרְבֵּה, als Nomen für Menge gebraucht, Prädikat. בֹּעֲרָה (part.) mit ב = anbrennen, in Brand setzen.

Hackmann, Cheyne, Marti sprechen V. 27—33 Isaias ab. Mit den dafür angegebenen Gründen sieht es nach Duhm sehr schlecht aus, denn er schreibt: Die Befürworter der Unechtheit hätten dafür irgend einen sachlichen Grund angeben sollen.

Abgefaßt ist Kap. 30 offenbar später als Kap. 29. Kap. 30, 1 ff. spricht im Gegensatz zu 29, 15 offen und ohne Heimlichkeit von einem Bündnis mit Ägypten. Unterhandlungen durch Gesandte sind bereits im Gange. Wenn Kap. 29 um Ostern 702 gesprochen ist, so fällt Kap. 30 etwas später.

4. Weheruf über das weltkluge Bündnis mit Ägypten 31, 1—32, 20.

a) Das nichtige Vertrauen auf Ägypten 31, 1—9.

1 Wehe denen, die, um Hilfe zu holen, nach Ägypten hinabzogen
und sich auf Kriegsrosse stützten,
Die auf Streitwagen wegen deren Menge vertrauten
und auf Reiter wegen ihrer großen Zahl,
Aber auf den Heiligen Israels nicht schauten
und nach Jahve nicht fragten.
2 Doch auch er ist weise und führt Unglück herbei
und nimmt seine Worte nicht zurück.
Und so erhebt er sich wider das Haus der Bösewichter
und wider die Hilfe der Übeltäter.
3 Die Ägypter sind ja Menschen, nicht Gott,
und ihre Rosse sind Fleisch, nicht Geist.
Wenn Jahve seine Hand ausstreckt,
so strauchelt der Beschützer, und der Schützling fällt,
und sie alle insgesamt kommen um.

4 Denn so sprach Jahve zu mir:
Gleichwie knurrt der Löwe
und der Jungleu über seiner Beute,
Gegen den man aufgeboten hat
die Hirten allzumal,
Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht,
und vor ihrem Lärm duckt er sich nicht,
So wird Jahve der Heere herabsteigen
zur Heerfahrt wider den Berg Sion und seine Höhe.
5 Gleich kreisenden Vögeln
wird Jahve der Heere Jerusalem umschirmen,
beschirmen und erretten,
verschonen und befreien.

8 Und fallen wird Assur durch das Schwert eines Nicht-Menschen,
und das Schwert eines Nicht-Irdischen wird ihn fassen.
Und flieht er vor dem Schwert,
so werden seine Jünglinge zu Frönern werden.
9 Sein Fels wird vor Schrecken vergehen,
und erschreckt weichen von der Fahne seine Fürsten.
So spricht Jahve, der sein Feuer hat auf Sion
und seinen Ofen in Jerusalem.

6 Kehrt um zu dem, von dem man so tief abgefallen, ihr Söhne Israels! 7 Denn an jenem Tage wird ein jeder wegwerfen seine silbernen und goldenen Götzen, die euch gemacht haben eure Hände zur Sünde.

Kap. 31 zerfällt in zwei Teile: V. 1—3 und V. 4—9. Die Verse 6.7 fallen gegen ihre Umgebung stark ab durch Form und Inhalt. In V, 1—3 zeigen sich ziemlich gleichhebige (sechshebige) Distichen, nur 3^b ist ein Tristichon, das Löhr (vgl. zu Kap. 30) durch Tilgung von $3^{b\alpha}$ entfernen will. In V. 4. 5 finden wir drei Vierzeiler oder, wie Löhr will, sechs Vierer. Die V. 8.9 zeigen wieder sechshebige Distichen.

1 Das Partizip יֹרְדִים setzt sich fort in verb. fin. (Imperf., konsek. Imperf., zwei Perfekta). לְעֶזְרָה mit ל des Zweckes wie 20,6. Duhm liest ישעו statt ישענו und setzt ויבטחו hinter רב (vgl. Cheyne, The book of Isaiah), aber volle Gleichhebigkeit der Zeilen wird dadurch in V. 1—3 nicht erzielt. Auf Streitwagen, weil (כִּי) sie zahlreich sind = auf Streitwagen wegen der Menge; ebenso in der parallelen Zeile. שָׁעָה עַל wie 17,7 und דָּרַשׁ אֶת wie 9,12 (vgl. 30,2). Die Assyrer waren den Israeliten durch Kriegswagen und Reiterei weit überlegen; die Ägypter sollten diesen Mangel ausgleichen. Man hoffte mit ihrer Hilfe den Feind in offener Feldschlacht niederringen zu können, während Isaias stets von einer Hilfe Jahves beim Ansturm wider Jerusalem sprach. 2 Die Tempora sind schwer zu erklären, insbesondere וַיָּבֵא. Die Übersetzung „und er führte Unglück herbei" bereitet Anstoß, weil das Unglück erst noch kommen wird. Ewald übersetzte „und er meldete Übles" (vgl. Duhm), aber הֵבִיא hat diese Bedeutung nicht. Andere wollen וְנָבָא lesen, aber damit ist wegen des folgenden perf. הֵסִיר nichts gewonnen. Deshalb dürfte חָכָם (samt Kopula) den Sinn eines aoristus gnomicus haben, dem sich dann das konsek. Imperf. und das Perf. als Ausdruck erfahrungsmäßiger Tatsachen anschließen (vgl. Ps 37,40). Die Israeliten glauben ihre Pläne fein ausgesonnen und sich gegen Assur durch Ägypten wirksam geschützt zu haben ohne Rücksichtnahme auf Jahve. Doch auch

Jahve (הוא) ist weise (ironisch gemeint), und seinem einmal gegebenen Mahn- und Drohwort weiß er durch seine überlegene Klugheit Geltung zu verschaffen und führt das angesagte Unglück herherbei. וְקָם leitet die Folgerung aus dem allgemeinen Verfahren für diesen Fall ein. Das Haus der Bösewichter (1, 4) ist Juda, und die Hilfe (vgl. V. 1 und 30, 7) der Übeltäter ist die der Ägypter. 3 Das Aufstehen Jahves wird Erfolg haben. Die Ägypter sind ja (= ו) Menschen und ihre Rosse Fleisch, also schwach und hinfällig wie diese. Ihnen gegenüber steht Gott und (göttlicher) Geist, also Stärke und lebendige Kraft. Jahve braucht nur seine Hand auszustrecken, und die ägyptischen Beschützer samt ihren israelitischen Schützlingen liegen am Boden. „Die Ignorierung der fremden Götter (auf seiten Ägyptens), die Inanspruchnahme der geistigen Welt für Jahve allein, die Formel, daß in dem weltgeschichtlichen Ringen der großen Völker um die Weltherrschaft und die Freiheit das pneumatische und das sarkische Prinzip sich gegenüberstehen, und das erstere den endgültigen Sieg davontragen wird, bilden die Höhepunkte des altprophetischen, ohne Theologie und Polemik vordringenden Universalismus und die Triebkräfte der folgenden Religionsentwicklung bis zu 1 Kor 15 hinauf“ (Duhm). 4 „Denn“ fordert eine längere Erklärung. 1. Es ist echt. a) Es geht auf V. 3b: Ägypter und Judäer kommen um. Dann ist צָבָא עַל = in den Kampf ziehen wider Sion (29, 7); die Hirten, welche die Beute gegen den Löwen verteidigen, sind die Judäer und Ägypter, welche Jerusalem gegen den im assyrischen Heer wider Sion heranrückenden Jahve sicherstellen wollen. V. 5 folgt unvermittelt, weil der Kampf Jahves wider Sion plötzlich zu einem schonenden Vorübergehen an der Stadt (פסח) wird, während Assur eine furchtbare Niederlage erleidet. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Löwe, der die Beute schon gefaßt hat und über ihr knurrt, ein wenig passendes Bild Jahves ist, der zur Heerfahrt wider Sion herabsteigt. b) „Denn“ geht auf V. 3 allgemein, nämlich auf den Gedanken: Nicht Ägypten, Jahve ist der Helfer, denn er wird über dem Berge Sion kämpfen wider Assur und Jerusalem beschirmen. V. 5 schließt an V. 4 glatt an, aber פסח, das „schonend vorübergehen“ bedeutet, also einen vorhergehenden Angriff von seiten Jahves wider Sion voraussetzt, findet keine Erklärung. 2. „Denn“ ist unecht. Es hebt ein neuer Gedanke an: Jahve steigt nieder auf seinen Berg und kämpft wider die Hirten (Assur) für seine Stadt = Beute und beschirmt sie. Hier ist der Vergleich zwar zutreffend, aber פסח ist nicht berücksichtigt. Jahve kann nicht beides: *α*) wie ein Löwe seine Beute Jerusalem gegen Assur verteidigen und *β*) schonend an Jerusalem vorübergehen, während

er durch Assur gegen dasselbe andrängt. Wohl aber läßt sich פסח nach 1a erklären: *α*) Jahve kämpft durch Assur wider Sion, geht aber *β*) schonend an Sion vorüber, während Assur vernichtet wird. — Ganz einwandfrei lassen sich die Verse 4. 5 wohl nicht erklären. Faßt man צָבָא עַל wie 29, 7, so begründet „denn" zwar V. 3b, aber der Vergleich mit dem Löwen paßt nicht. Übersetzt man „zur Heerfahrt auf den Berg herabsteigen", so paßt „denn" nicht, und auch פָּסַח trifft nicht zu. Auch Schmidt läßt den Gegensatz zwischen V. 4 (wider Sion) und V. 5 (für Sion) bestehen, nur setzt er die Versteile um: V. 5a vor 4b und 4a vor 5b. Er übersetzt: Wie kreisende Vögel, — so wird Jahve der Heere herabschießen, — Zu kämpfen wider den Berg Sion — und den Hügel darauf. — Wie der Löwe brüllt, — der Leu über seinem Raub, — Zusammengerufen hat man wider ihn — eine Menge von Hirten; — Vor ihrem Geschrei erbebt er nicht, — vor ihrem Lärm duckt er sich nicht, — So wird Jahve der Heere schirmend und schützend über Jerusalem sein, — wird es herausreißen verschonend und rettend. Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Einwände gegen den Text dadurch behoben werden. Aber andere sind geblieben oder entstanden: „fliegende (kreisende) Vögel" paßt nicht recht zu „herabschießen", da müßte man schon, da auch צפר מרחפת (ZatW XXVII 57) nicht geeignet ist, עָטוֹת = stoßende Vögel lesen. Ob aber עָטוֹת neben צִפֳּרִים (= kleinere Vögel) stehen kann? 5 Wenn צבא = kämpfen wider, so ist der Übergang — Jahves Löwengrimm wider Sion verwandelt sich in zärtliche Liebe (vgl. die Vögel, die flatternd ihr Nest beschützen) für Sion — ohne Zweifel schroff, so daß Zweifel an der Ursprünglichkeit des Textes von selbst kommen. Auch die Exegeten, welche Jahve auf den Sion herabsteigen lassen, wollen V. 4b nicht als ursprünglich anerkennen; sie lassen den Nachsatz zu dem homerischen Vergleich 4a nicht mit כֵּן V. 4, sondern mit כֵּן V. 5 beginnen. Über Vermutungen kommt man nicht hinaus. Beim imperf. hiph. יָגֵן steht inf. abs. Qal (Ges.[26] § 113w). Statt der konsek. Perfekta (וְהִצִּיל, וְהִמְלִיט), welche die inf. abs. fortsetzen, erwartet man absol. Infinitive = וְהַצֵּל und וְהַמְלֵט (Ges.[26] § 113t). Zu פסח vgl. Ex 12, 13. 23. 27. 42. Daß der Prophet auf diese Erzählung anspielt, legt auch 30, 29 nahe. Deshalb braucht man aber nicht anzunehmen, daß die in Kap. 31 überlieferten Worte des Propheten, ebenso wie Kap. 30 (vgl. V. 2. 29), in die Nähe des Osterfestes 702 fallen (vgl. unten 37, 35). 6 An die in Aussicht stehende unbedingte Rettung, der aber ihres Abfalls wegen die Strafe voraufgehen wird (V. 3), schließt sich die Mahnung zur Rückkehr, die wie 29, 13; 30, 9 an

das ganze Volk ergeht. שׁוּב ל = umkehren zu; אֲשֶׁר = Akkus. = bezüglich dessen; הֶעֱמִיק = tief machen (Abfall) = tief abfallen, vgl. Os 5, 2; 9, 9; הֶעֱמִיקוּ mit Wechsel der Person (שׁוּבוּ) statt העמקתם, vgl. 1, 29; 5, 8; סָרָה = Abfall wie 1, 5. 7 Als Motive der Rückkehr legt der Prophet zwei in der Zukunft liegende Momente vor: 1. am Gerichtstage wird sich die Nichtigkeit und Nutzlosigkeit des Götzendienstes jedem aufdrängen, so daß man ihn aufgeben und verwerfen wird. Seine silbernen und goldenen Götzen, vgl. 2, 20; 30, 22; die gemacht haben eure Hände, vgl. 2, 8; 17, 8: חֵטְא ist zweiter Akkusativ zu עָשׂוּ = zur Sünde, d. i. zum Zeichen, Zeugnis der Sünde und zum Anlaß der Sünde (Os 8, 11). Die Echtheit von V. 6. 7 wird angefochten, 1. weil sie Wiederholungen aus jesajanischen Stellen enthalten, 2. weil sie prosaischer Form sind, 3. weil sie den Zusammenhang zwischen V. 5 und 8 unterbrechen. Es ist in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß V. 8 ursprünglich an V. 5 anschloß. 8 Wenn die beiden Verse 6. 7 voraufgehen, so gibt V. 8 ein zweites Motiv für die Aufforderung zur Rückkehr: Assur wird vernichtet werden durch Jahve, der das abtrünnige Volk seine Macht unmittelbar schauen läßt und sich dadurch als zuverlässiger Glaubenshort und Zufluchtsort erweisen wird. Der Nicht-Mann, Nicht-Mensch (ähnliche Ausdrücke V. 3; 10, 15) ist nämlich Gott, der durch ein Schwert, d. i. durch einen wunderbaren Eingriff seiner Allmacht, Assur vernichtet. In 8b ist Subjekt zu נָס er = Assur; dafür tritt ein im Nachsatz בַּחוּרָיו = seine Krieger. Entziehen sich Krieger durch die Flucht dem Tode durch das Schwert (17, 13), so werden sie in den Ländern, wohin sie versprengt wurden, zu Fronarbeitern werden. היה ל = werden zu; מַס = 1. Fronarbeit, 2. Fronarbeiter (vgl. Dt 20, 11; Gn 49, 15). Die Echtheit von V. 8b. 9a wird nicht ohne Grund angezweifelt. 9 סַלְעוֹ hat eine vielfache Deutung erfahren: 1. Es könnte Objekt zu עָבַר sein; Subjekt wäre er = Assur: an seinem Felsen, d. i. an einem rettenden Zufluchtsort, läuft er wie ein gejagter Heereshaufe oder wie ein gehetztes Wild (Duhm) vorbei und fällt den Verfolgern in die Hände. Aber nach 8b erwartet man von Assur als Subjekt eine weitere Fluchtaussage nicht mehr. 2. Wenn סַלְעוֹ Subjekt ist, so kann es weder den Kern des assyrischen Heeres noch den assyrischen König bezeichnen, weil für diese Bedeutung die Unterlagen fehlen. Auch Ägypten kann der Fels nicht sein, weil Juda, auf welches das Suff. וֹ gehen müßte, vorher nicht genannt ist. In der Einleitung der Prismainschrift Sennacheribs KB II 82 wird der Gott Ašur großer Fels = šadu rabu genannt (Delitzsch). In Hinsicht auf diesen assyrischen Brauch, der mit dem in Israel parallel läuft (Ps 18, 3), kann unser Ausdruck ge-

wählt sein. עָבַר (vgl. חָלַף 2, 18) = vergehen (vgl. Job 33, 18 u. a.). Die folgende Aussage von der Fahnenflucht der Fürsten ist neben 8b möglich: wenn selbst Assurs Gott, in dessen Auftrag der Krieg gegen Sion geführt wird, vor Schrecken vergeht, schwindet auch der letzte Halt des Heeres: die Fürsten verlassen die Fahne, so daß sich der Rest der Kriegsmacht in Flucht auflöst. חתת = erschrocken sein, mit מִן = erschreckt weichen von. נְאֻם יְהוָה schließt den Spruch über die wunderbare Beschirmung Sions ab, und in dem an Jahve angeschlossenen Relativsatz wird der Grund angegeben, warum Jahve Jerusalem beschützt: er hat in Sion sein Feuer und in Jerusalem seinen Ofen. תַּנּוּר = Ofen ist nämlich wahrscheinlich umschreibender Ausdruck für Altar, ist also parallel mit Ariel, das 29, 1 als Herd Gottes erklärt ist. Jerusalem als Stätte des Altares Jahves erfreut sich dessen Schutzes (vgl. als Auswuchs dieses Glaubens Jer 7, 4). תַּנּוּר Gn 15, 17 als Erscheinungsform Gottes, die durch die geteilten Tiere zum Vollzug des Bundesschlusses hindurchschreitet, spricht nicht gegen obige Deutung. אוּר und תַּנּוּר von dem in Jerusalem konzentrierten Zornesfeuer Jahves zu verstehen (10, 17; 33, 14; vgl. 30, 33), empfiehlt sich nicht; auch die Meinung Schlögls, daß hier auf die in den Keilinschriften oft erwähnte Verbrennung von Gefangenen in Feueröfen angespielt würde, ist nicht annehmbar. Denn die V. 4. 5. 8 reden nur vom Schwert, nicht aber vom Feuer als Werkzeug der Vernichtung. Assur fällt durchs Schwert, ist der Spruch Jahves, der in Sion sein vernichtendes Feuer hat, — ist eine unmögliche Verbindung (vgl. Duhm).

Abfassungszeit und Echtheit. Der Zeit nach fällt Kap. 31 später als Kap. 30. Die Hilfeleistung Ägyptens ist vertraglich festgelegt (V. 2). Aber Jahve wird sie vereiteln; Assur wird durch Jahve selbst vernichtet werden. Über die Echtheit von 4b. 5. 6. 7 vergleiche die Erklärung.

b) Schilderung der neuen Zeit 32, 1—20.

1 Siehe, gerecht wird herrschen ein König,
und Regenten werden dem Recht gemäß regieren.
2 Ein jeder wird sein wie ein Bergungsort vorm Winde
und wie ein Versteck vor Unwetter,
Wie Wasserbäche in dürrer Steppe,
wie Schatten eines mächtigen Felsen in lechzendem Lande.
3 Da werden nicht mehr verklebt *sein die Augen der Sehenden,*
und die Ohren der Hörenden werden lauschen.
4 Und das Herz der Voreiligen versteht genau zu erkennen,
und die Zunge der Stotternden redet geläufig (Deutliches).

5 *Nicht wird man mehr den Toren edel nennen,*
noch den Arglistigen vornehm heißen.

6 *Denn ein Tor redet Torheit,*
und sein Herz bereitet Unheil,
Indem er Boshaftes verübt
und wider Jahve Irriges redet,
Indem er die Begier des Hungrigen ungestillt
und den Durstigen an Trank Mangel leiden läßt.
7 *Ja, des Arglistigen Waffen sind schlecht,*
solch einer sinnt auf Ränke,
Daß er die Elenden durch trügerische Worte verderbe,
auch wenn der Arme [sein] Recht vertritt.
8 *Aber der Edle sinnt auf Edles,*
und solch einer beharrt bei dem Edlen.

9 *Ihr sorglosen Weiber, ( ) höret meine Stimme!*
Ihr sichern Töchter, vernehmet meine Rede!
10 *Über Tag und Jahr werdet ihr beben, ihr Sichern!*
Denn aus ist's mit der Weinernte, Obsternte kommt nicht mehr.
11 Zittert, *ihr Sorglosen! Bebet, ihr Sichern!*
Legt ab und entkleidet euch! Legt [Trauer] an ( ) 12 und klaget
Um das köstliche Feld, um den fruchttragenden Weinstock,
13 *Um den Acker meines Volkes, der in Dornen [und] Disteln aufgeht!*
Ja, um alle Häuser der Lust, die fröhliche Stadt!
14 *Denn der Palast ist aufgegeben, der Stadtlärm eingestellt.*
Ophel und Warte sind geworden zu ödem Platz *für immer,*
Eine Lust für Wildesel, eine Weide für Herden.

15 *Bis ausgegossen wird über uns ein Geist aus der Höhe,*
dann wird die Wüste zum Fruchtgarten werden,
und der Fruchtgarten wird als Wald gelten.
16 *Und wohnen wird in der Wüste das Recht,*
und Gerechtigkeit wird im Fruchtgarten weilen.
17 *Und das Werk der Gerechtigkeit wird Friede sein,*
und die Wirkung des Rechtes ist ( ) Sicherheit auf immer.
18 *Und wohnen wird mein Volk auf einer Stätte des Friedens,*
in sichern Wohnungen und sorglosen Ruheplätzen.
19 *Doch* sinken wird *zu Boden der Wald,*
und die Stadt wird in die Tiefe gestürzt werden.
20 *Heil euch, die ihr säet an lauter Gewässern*
und den Fuß des Rindes und Esels frei schweifen laßt.

Die Verbindung von 32, 1—5 mit Kap. 31 ist nur eine lose. Sie hat ihre Parallelen an 29, 1—16 + 29, 17 ff. und an 30, 1—17 +

30, 18 ff., und ist begründet in dem Gegensatz: Assur wird vernichtet, Juda aber wird unter einem gerechten König und umgewandelten Reichsbeamten von neuem sich erheben. Der Prophet beachtet hier nicht wie 9, 1 ff. und 11, 1 ff. die Idee vom Messias (vgl. Kittel 284), sondern hebt, entsprechend seinem in Kap. 28—31 geführten Kampf gegen die Großen des Reiches, die gebesserten öffentlichen Verhältnisse hervor (vgl. 1, 26; 28, 6), von denen er allerdings ein Ideal entwirft (vgl. Knabenbauer).

1 מלך hat keinen Artikel, denn es handelt sich weder um den gegenwärtig regierenden König noch um den König der Zukunft, den Messias, sondern um Könige der kommenden bessern Zeit, die samt ihren שָׂרִים (3, 4) nach Recht und Gerechtigkeit (ל der Norm) ihres Amtes walten werden (מָלַךְ, שָׂרַר), während früher die Gerechtigkeit verletzt wurde (29, 20. 21). Das ל vor שָׂרִים könnte ein ל der Beziehung sein (= was die Regenten angeht usw.), ist aber wahrscheinlich ein Schreibfehler, der durch die beiden andern ל verursacht ist. **2** אִישׁ = jeder, nämlich von den eben genannten Regenten. Jeder Regent wird Schutz gewähren gegen Wind und Unwetter (vgl. 4, 6) d. h. gegen gewaltsame Bedrängung; er spendet in Not und Gefahr erquickendes Wasser und kühlenden Schatten d. i. wirksame Hilfe. Der Schatten eines Felsens (vgl. *σκιὴ πετραίη* bei Hesiod und saxea umbra bei Vergil) ist dichter und kühler als der Schatten eines Baumes. **3** Mit den Regenten wird auch das Volk umgewandelt sein. Es sah und hörte nicht und wollte es auch nicht (6, 10; 29, 10; 30, 10). Dann werden seine Augen nicht mehr verklebt sein (lies תִּשְׁעֶינָה imperf. Qal von שעע statt תִּשָּׁעֶינָה von שעה = sehen; E. König faßt שעה als starr blicken), sondern willig und empfänglich wird es seine Augen und Ohren auf die Darbietungen Gottes richten. תַּקְשֶׁבְנָה = aufmerken; auffälliges Qal statt Hiphil. **4** Die Voreiligen, die über göttliche und religiöse Dinge schnell und unüberlegt urteilen, und die Stotternden, welche sich unbeholfen und verkehrt darüber auslassen, werden mit Überlegung vorgehen und Gottes Worte verständig zu erkennen und richtig zu beurteilen wissen, werden geschickt, richtig und geläufig darüber reden. Kurz gesagt: das Verständnis für Gottes Wort und Weisung wird im Volke wachsen und zunehmen. צחות (צח = durchsichtig, klar) könnte fehlen und ist vielleicht Glosse. **5** Wenn das Volk seine Denk- und Sinnesart geändert hat, wird es die Menschen nicht mehr nach Äußerlichkeiten einschätzen, sondern nach dem innern Wert und Charakter. Wer zum Adel gehört, aber ein schlechter Kerl נָבָל ist, den wird man nicht mehr Edelmann נָדִיב nennen; wer reich begütert, aber ein Betrüger ist כִּילַי (statt נְכִילַי), wird man nicht mehr vornehm שׁוֹעַ heißen.

6 כִּי: נָדִיב und שׁוֹעַ werden ihre Ehrentitel verlieren, denn als נָבָל und כִּילַי verrichten sie Taten, die sie jener Titel unwürdig machen. In V. 6 wird zunächst der נָבָל, dem der נָדִיב gleich ist, charakterisiert. Der Nabal redet Torheit, führt gottlose und schlechte Reden, und sein Herz wirkt oder bereitet Unheil, Heilloses. Inwiefern tut er das, oder worin besteht es? Das sagen die Inf. mit ל = indem. Das Tun der beiden ersten Inf. ist gegen Gott gerichtet, das des dritten, der sich im verb. fin. fortsetzt, gegen den Nächsten. Wider Jahve verübt er Boshaftes, Gewissenloses (vgl. 9, 16) und redet wider ihn Irriges (תּוֹעָה), Pietätloses, Lästerliches. Gegen den Nächsten zeigt er sich hartherzig und selbstsüchtig: die Begier (נפשׁ) des Hungrigen läßt er ungestillt (ריק hiph), und den Durstigen läßt er an Trank Mangel leiden. 7 In V. 7 wird der כִּילַי (wegen der Assonanz mit כֵּלָיו hier כֵּלַי genannt), dem der שׁוֹעַ gleich ist, charakterisiert. Zur Stellung des Subjektes (nominat. absol. oder casus pendens) vgl. Ges.[26] § 143a. Seine Waffen = die Mittel, die er anwendet. Er sinnt, plant (perf. vgl. Ges.[26] § 106. 2) זִמּוֹת = Pläne schlimmer Art oder Ränke. Der inf. mit ל gibt an, worauf das listige Sinnen sich richtet. Zu עֲנִיִּים (Q עֲנִיִּם) vgl. 29, 19 und E. König, Geschichte des Reiches Gottes 1908, 251. Kittel, Orelli übersetzen: Harmlose. In וּבְדַבֵּר ist ו = et = etiam. אביון ist gen. zu inf. דַּבֵּר, daher: selbst wenn der Arme [sein] Recht dartut oder vertritt. 8 In V. 8 wird der Ehrenname נָדִיב auf seinen ethischen Gehalt bestimmt — שׁוע war dazu ungeeignet —, woraus das Ungehörige seiner Verwendung für einen נָבָל oder כִּילַי hervorgeht. Ein Edler sinnt auf Edles, nicht auf Ränke durch trügerische Rede (vgl. Prv 17, 7), und beharrt bei (קום על) seiner edlen Gesinnungs- und Handlungsweise. נְדִיבוֹת wie צחות V. 4 und נְכֹחוֹת 30, 10. 9 Der Prophet wendet sich hier wie 3, 16 ff. an die Frauen. Die Aufforderung zum Hören wie 28, 23. Auch Amos (6, 1) tadelt die Sorglosen auf dem Sion und die Sicheren auf dem Berge von Samaria. Hier sind die Weiber angeredet wie Gn 4, 23 und Jer 9, 19. Im Unterschiede von den Männern, die in ihrer allerdings falschen Politik aufgehen, leben die Frauen unbekümmert in den Tag hinein; sie fühlen sich trotz der Drohreden des Propheten durchaus sicher und denken nicht daran, daß der Wohlstand, dessen sie sich erfreuen, plötzlich ein Ende nehmen kann. קֻמְנָה = stehet auf d. i. erwachet aus eurer Sorglosigkeit; das Gleichmaß der Zeilen (V. 9—14 Zweiheber) fordert seine Tilgung. 10 Die Zeitbestimmung „Tage zu Jahr“ bezeichnet nicht die Dauer des Bebens, sondern die Zeit, nach deren Verlauf es eintritt. Noch Tage zu Jahr, da werdet ihr beben; es könnte genauer יִרְגְּזוּן heißen. עַל שָׁנָה wie 29, 1; עַל

addierend = zu etwas hinzu; „Tage zu einem Jahr“ wird von den einen erklärt: noch einige Tage zu einem Jahre hinzu, d. h. heute übers Jahr und einige Tage; andere fassen יָמִים wie Jud 17,10; 1 Sm 27,7 = Jahr und erklären: Jahr zu Jahr, d. h. über Jahr und Tag, wie wir sagen, also unbestimmt, nicht bald und auch nicht fern. Die erste Erklärung scheint mir richtiger zu sein (vgl. oben zu 29,1). אָסִיף (vgl. אָסִיף) = Obsternte. כָּלִי beim verb. fin. wie 14,6. Wenn der Feind kommt, wird die Wein- und Obsternte nicht mehr stattfinden können. Ist also die Getreideernte schon vollendet, so daß um jene Zeit im nächsten Jahre der feindliche Einfall zu erwarten ist? Delitzsch deutet dies an. Es wäre aber auch möglich, daß der Prophet die Wein- und Obsternte nur deshalb erwähnt, weil diese feinere Genüsse und fröhliche Festtage bringt. **11 f.** Der masorethische Text ist wohl so zu übersetzen: „Zittert, ihr Sorglosen! Bebt, ihr Sichern! Legt ab und entkleidet euch, gürtet [das Trauergewand] um die Lenden! Auf die Brüste schlägt man um die köstlichen Felder, um den fruchttragenden Weinstock.“ Da die rhythmische Gliederung, die dem Kontext eigen ist, an einigen Stellen fehlt, so ist die masoreth. Überlieferung nicht unversehrt. Ich halte עַל חֲלָצִים und עַל שָׁדַיִם für spätere Zusätze (vgl. Bickel, Marti) und lese in Übereinstimmung mit den übrigen Imperativformen חִרְדָה statt חִרְדוּ und סִפְדָה statt סִפְדִים; letztere maskul. Form ist schon deshalb unmöglich, weil nach dem Kontext und wegen שָׁדַיִם (= weibliche Brüste) von Frauen die Rede ist. Die Imperativformen wie רְגָזָה werden erklärt entweder als emphatische Formen mit angefügtem ה, also רְגָזָה statt רִגְזוּ, hier gebraucht unter Absehung von Genus und Numerus, oder als verkürzte Formen des imperat. plur. fem., so daß erst ה und dann נ abgeworfen sind (Duhm); der Wegfall des Nun dürfte aber schwer zu erklären sein (vgl. E. König, Lex. unter חָגַר). עֲרָה von עָרַר = sich entblößen; die Form ist unsicher, Ehrlich und Schlögl wollen עֲרֵה (adverb. Akkus.) lesen. Lies חִגְרָה וְסִפְדָה = legt Trauer an und klaget. Danach haben wir sechs Imperativformen: חִרְדָה, רְגָזָה, עֲרָה וְעֹרָה, פְּשָׁטָה, חִגְרָה וְסִפְדָה. Die vier letzten ergänzen sich so, daß das eine Paar zur Ablegung der alltäglichen Kleider, das zweite Paar zur Anlegung von Trauerkleidern auffordert. Das entspricht Gn 37,34; 2 Sm 3,31; 4 Rg 6,30; 19,1, falls das Zerreißen des Kleides ein gewaltsames Ablegen bedeutet (vgl. noch Jon 3,6). Nach Wellhausen (Skizzen III 107. 159 f.) legten Araber zum Ausdruck des Schmerzes alle Kleider ab und gingen ganz nackt, aber für Israel ist das nicht bezeugt (vgl. Mich 1,8). Statt שָׁדַי (= Felder) wird wohl שָׁדֶה zu lesen sein (vgl. Kittel HB), zumal sing. נפן folgt. **13** עַל vor אַדְמַת

und vor כָּל־ ist parallel zu den beiden voraufgehenden, daher = um. Nach עַמִּי beginnt ein Relativsatz ohne אֲשֶׁר, Subjekt von תַּעֲלֶה ist Acker. קוץ שמיר (Akkus. vgl. 5, 6) asyndetisch wie 27, 4 (שמיר שׁית); קוץ ist ungewöhnlich, an fünf Stellen שמיר ושׁית, einmal 10, 17 שׁית ושׁמיר. כִּי hat den Sinn eines bestätigenden ja (Delitzsch). Die Häuser der Lust sind die Häuser der Stadt, in denen vorher Lust herrschte. Fröhliche Stadt ist parallel zu Häuser der Lust und von עַל abhängig; doch könnte es auch genetivisch unter בְּתֵי מָשׂוֹשׂ untergeordnet sein vgl. 28, 1. 14 Die Klage ist berechtigt, denn Palast (= die Wohnungen der Vornehmen) ist aufgegeben (נטשׁ), verlassen; der Stadtlärm, Stadtverkehr ist eingestellt (עזב). Ophel bezeichnet teils appellativisch Hügel 4 Kg 5, 24, teils einen Abhang an der Südostecke des Tempelberges, den Joatham befestigte (2 Par 27, 3; 33, 14; Neh 3, 26 f.; 11, 21). Auch nach Mich 4, 8 scheint Ophel eine Örtlichkeit an oder auf dem Sion gewesen zu sein. בחן = Warte wird wohl einen mit Ophel zusammenhängenden Turm bezeichnen; ob den Turm Neh 3, 25. 27, ist zweifelhaft. בְּעַד = zum Ersatz von = zu (vgl. Prv 6, 26; Job 2, 4), daher mit היה = dienen (zu) als Höhlen. Daß verfallene Bauwerke als höhlenartige Schlupfwinkel dienen, ist verständlich; wie können sie aber zugleich eine Lust für Wildesel und eine Weide für Herden sein? Denn letzteres setzt steppenartige Flächen voraus. Duhm will statt מְעָרוֹת = Höhlen מְעַר = Blöße (sc. entblößter, öder Ort) lesen. Schlögl streicht בְּעַד מְעָרוֹת; entbehrlich ist es, weil die Zeilen lang genug sind. Über עַד־עוֹלָם vgl. am Schluß des Kapitels. 15 Die Verödung wird dauern, bis ein Geist aus der Höhe über uns ausgegossen wird. Die harte Drohung עַד־עוֹלָם V. 14 wird also gemildert durch die tröstliche Verheißung eines Umschwungs, der durch einen Geist aus der Höhe bewirkt wird. Zu עַד (sonst עַד כִּי oder עַד אֲשֶׁר) cum imperf. und folg. konsek. Perf. vgl. 1 Sm 1, 22. יֵעָרֶה = imperf. niph. von ערה = entleert (piel Gn 24, 20) oder ausgegossen werden. מָרוֹם = Höhe, spez. Himmelshöhe. Zu Geist, den Jahve ausgießt (gibt), vgl. 11, 2; 28, 6; Nm 11, 29; Ez 36, 26. 27; Joel 3, 1. 2. Kittel deutet schon die Ausgießung des Geistes als solche auf Bekehrung und innere Besserung, aber die Wirkungen des Geistes werden erst im folgenden dargelegt. Durch den Geist aus der Höhe, den Gott über uns, d. i. über Land und Volk, ausgießt, wird eine Umgestaltung (V. 15b—18) herbeigeführt. V. 15b handelt von der Umwandlung der äußern Natur (vgl. 29, 17b). Unrichtig ist, wenn man erklärt: die Steppe wandelt sich in einen Fruchtgarten und der Fruchtgarten in einen, was die Zahl der Fruchtbäume angeht, waldähnlichen Fruchtgarten. Da wird יַעַר eine Bedeutung untergelegt, die das Wort nicht hat, denn es be-

zeichnet den wilden ungepflegten Wald, nicht aber eine Fläche mit sehr zahlreichen Bäumen, eventuell Fruchtbäumen. Die richtige Erklärung ist also: die Steppe wird zum Fruchtgarten, und der Fruchtgarten wird eine solche Umwandlung erfahren, daß ihr gegenüber seine frühere Gestalt als Wald erscheint. In V. 15b mag zugleich bildlich die innere Umgestaltung des Menschen, die deutlich erst in V. 16 ff. beschrieben wird, angedeutet sein. Aber zu weitgehend ist, wie mir scheint, die Erklärung, daß V. 15b nur bildlicher Ausdruck für geistige Umgestaltung sei. 16 Recht und Gerechtigkeit werden in der Steppe ebenso gehandhabt (von König und Beamten 32, 1. 2) und beobachtet wie im Fruchtgarten. Gegen den Einwurf, daß nach V. 15 die Steppe umgewandelt sei, antwortet Duhm, daß für eine Viehzucht treibende Bevölkerung die Erwähnung der Steppe selbstverständlich sei; statt des umgewandelten sei neues Steppengelände in der Wüste entstanden (V. 20). Das ist richtig, aber Steppe und Fruchtgarten können auch Ausdruck für überall sein. 17 Werk und Arbeit bezeichnen die Wirkung und Frucht, welche die Gerechtigkeit hervorbringt, nämlich Frieden und Sicherheit. Diese Sicherheit ist nicht leichtsinnig und unbegründet wie die Sorglosigkeit V. 9. 11, sondern sie hat ihr festes Fundament in der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit. Wenn הַשְׁקֵט echt ist, bedeutet es nicht wie 30, 15 Ruhehalten, sondern Ruhe, wie auch בֶּטַח Vertrauenszustand = Sicherheit bezeichnet, während בִּטְחָה 30, 15 = Vertrauenhaben. Da הַצְדָקָה zweimal steht, so ist vielleicht ursprüngliches הַמִּשְׁפָּט in הַשְׁקֵט verderbt und dann vor dieses ein zweites הצדקה eingesetzt worden. 18 Dann wird sich das Volk eines ungetrübten glücklichen Lebens erfreuen in friedlichen, sichern und sorglosen Wohnungen. עַמִּי wie V. 13. נָוֶה = Trift, Au; erweitert = Wohnung (vgl. 33, 20; 27, 10; 34, 13). מִבְטָח = Sicherheit. מְנוּחָה hier anders als 28, 12. Die Ruhe und Sicherheit der kommenden (Vollendungs-)Zeit steht im Gegensatz zur Unruhe der Gerichtszeit V. 10 ff. 19 Der Vers wird von Duhm als Einschub erklärt. Er ruft in der Tat allerlei Bedenken hervor. Was ist unter Wald und Stadt zu verstehen? 1. Der Wald ist Assur (vgl. 10, 18 f. 33 f.), und die Stadt ist dessen Hauptstadt. Aber der Sturz der Weltmacht kommt am Ende der Schilderung messianischer Zustände, die jenem folgen, zu spät. 2. Der Wald ist Assur, aber die Stadt ist Jerusalem. Aber zuerst soll doch Jerusalem und dann Assur betroffen werden, warum also diese ordnungslose Aufeinanderfolge? 3. Der Wald ist Symbol judäischer Zustände (vgl. 2, 12 ff.; 9, 17), und die Stadt ist Jerusalem (vgl. V. 13. 14). „Doch hageln wird es, wenn der Wald niedersinkt, und die Stadt wird in die Tiefe gestürzt werden.“ Im Zusammen-

hange V. 15—20 kann dieser Satz nur den Sinn haben, daß, bevor die glückliche Vollendungszeit eintritt, ein schweres Gericht über Stadt und Volk niedergehen wird. Daher ist ו mit gegensätzlichem „doch“ zu übersetzen. Was zunächst die Form des Verses angeht, so wird וְיָרַד statt וּבָרַד vorgeschlagen. Wenn der schöne Gleichklang barad beredet verloren geht, so entstehen anderseits zwei ganz ebenmäßig gebaute Sätze. Was den Inhalt des Verses betrifft, so bleibt er innerhalb der messianischen Schilderung auffällig, zumal V. 20 sich nicht an einen Rest wendet. Aber unbefriedigend ist auch die Erklärung, wie unser Vers hierhergekommen sei. Ein Leser habe den aus einem andern Zusammenhang stammenden Vers zu V. 14 auf dem Rande notiert, später sei er in den jetzigen Zusammenhang gekommen. 20 Unser Vers ist wieder gegensätzlich zu V. 19. Gegenüber dem Gericht, das vieles vernichtet und vielen den Untergang bringt, sind die glücklich zu preisen, die es überleben und an dem Segen der kommenden Zeit teilnehmen. Sie finden lauter bewässertes Land, auf dem sie mit Erfolg säen können. Rind und Esel können sie frei im Lande herumschweifen lassen (30, 23), denn sie brauchen nicht zu fürchten, daß sie gestohlen oder zerrissen werden; und auch der Schaden, den sie etwa an den Saatfeldern tun, fällt gegenüber der üppigen Fülle, in der die Felder prangen, nicht ins Gewicht.

Literarkritisches. Kittel läßt 32, 1—8 durch einen Schüler Jesajas aufgeschrieben sein, oder hält es vielmehr für sicherer, daß ein Späterer im Exil oder bald nach demselben unsern Abschnitt beigefügt hat. Seine Gründe sind: 1. Es fehlt der dichterische Schwung. 2. Sittliche Grundbegriffe werden nirgend sonst bei Jesaja in so breiter lehrhafter Form abgehandelt. 3. Das kleine Stück enthält eine Menge von Ausdrücken, die sonst nie bei Jesaja begegnen. 4. Manches erinnert mehr an die Weisheitsliteratur als an die Art Jesajas. Auf nachexilische Abfassung laufen gewöhnlich die Darlegungen der neuern Kritiker hinaus. Nur Duhm hält 32, 1—5 ebenso wie 2, 2 ff. und 11, 1 ff. für echt. Er stützt sich auf מלך V. 1: „Ein nachexilischer Dichter hätte nicht so trocken von einem künftigen König sprechen können, hätte vielmehr den „Messias“ stärker hervorheben müssen; der Verf. dieses Verses hat doch wahrscheinlich unter Königen und Königsbeamten gelebt.“ Die V. 6—8 nennt Duhm redselige Maschals, ganz allgemeine Sprüche, die ein Theologe spricht und nicht ein Politiker (Jesaja). Die Fortsetzung von V. 1—5 könnte nach ihm das Stück V. 15—20 gewesen sein, wenn auch dazwischen eine oder mehrere Strophen ausgefallen sein mögen. Gegen die Begründung der Echtheit, die Duhm für V. 1—5 gibt, läßt sich Stichhaltiges kaum einwenden.

Die Gründe Kittels beziehen sich vor allem auf V. 6—8 und dürfen darauf beschränkt werden. Die Abfassung dieser Verse durch Isaias kann als zweifelhaft bezeichnet werden. Der Anschluß von V. 15—20 an V. 1—5 ist aber nicht so sicher als der an V. 9—14.

Dieser Abschnitt V. 9—14 ist nur lose (vgl. 28, 23—29) mit dem Vorhergehenden verbunden: der Sicherheit, mit der die Männer auf Ägyptens Hilfe bauen, entspricht die leichtsinnige Sorglosigkeit der Frauen. Beide werden schwer enttäuscht. Das Stück gehört in das Jahr 702. Die Zeitbestimmung עַל־שָׁנָה 32, 10 erinnert an 29, 1 (fügt Jahr zu Jahr) und bedeutet: übers Jahr und noch einige Tage. Kittel wendet gegen diese Deutung ein, es müßte, wenn sie richtig wäre, הַשָּׁנָה gesetzt sein. Aber es soll nicht heißen: einige Tage zum laufenden Jahr, so daß „einige Tage nach Anfang des Jahres im Herbst" herauskäme, sondern: einige Tage zu einem Jahr. Ebenso verhält es sich mit 29, 1: nicht ein Jahr zum laufenden Jahr, sondern: laßt noch ein Jahr zum andern kommen, d. h. heute übers Jahr. Gegen die Annahme, daß 32, 9—14 um 702 gesprochen sei, wird eingewendet, daß die Androhung einer Verwüstung Jerusalems auf ewig (32, 13. 14) zu den sonstigen Aussagen Isaias', die aus dieser Zeit überliefert sind, nicht passe. Das ist der Grund, warum Kittel, Duhm und Schmidt den Abschnitt V. 9—14, den sie für echt jesajanisch halten, in die früheste Zeit des Propheten verlegen, aus der Weissagungen wie 5, 13 ff.; 7, 18 ff. bekannt sind. Dagegen spricht aber die Zeitangabe 32, 10. Auch darf man nicht übersehen, daß Isaias noch um 701 scharfe Drohworte gegen Jerusalem gebraucht, wie 22, 1—14 lehrt. Sicher unrichtig ist die Verlegung von 32, 9—14 in die nachexilische Zeit (Stade u. a.). Eine Erklärung für eine Rede an die Frauen und für die Angabe 32, 10a fehlt in dieser Periode vollständig, und die Androhung der Verwüstung Jerusalems auf ewig schließt nachexilische Abfassung aus (Duhm).

32, 9—14 wird fortgesetzt in V. 15—20. Ein starkes Hindernis für die Annahme eines Anschlusses der beiden Abschnitte sind die Drohungen V. 13. 14. Manche Exegeten haben, um den Anschluß aufrecht zu erhalten, die Drohungen abgeschwächt. Das ist unberechtigt, aber trotzdem entbehrt V. 15 ff. der Verbindung nach rückwärts nicht. Zwar ist von den Frauen nicht mehr die Rede, aber in sorglosen Ruheplätzen V. 18 klingt die Erinnerung an die sorglosen Weiber wieder. Überhaupt ist der Gegensatz zwischen falscher und wahrer Sicherheit, zwischen Verödung und Fruchtbarkeit des Landes als Mittel zur Verbindung der beiden Abschnitte beabsichtigt. Auch עַד־עוֹלָם V. 14 verhindert den Nexus

mit V. 15 nicht. Duhm will diesen Nexus als unmöglich hinstellen, wenn er schreibt: Jerusalem wird verwüstet sein auf ewig, bis das Gegenteil eintritt. Da kommt aber „Geist aus der Höhe“ nicht zur Geltung. „Bis ein Geist aus der Höhe“ deutet und beschränkt „auf ewig“ (Knabenbauer). Die Katastrophe ist groß und auf ewige Dauer angelegt (V. 13. 14), nur eine göttliche Wundertat kann sie aufheben. Übrigens ist die Katastrophe, die Isaias V. 13. 14 schildert, nicht auf die vom Jahre 701, wenn diese auch zunächst gemeint ist, zu beschränken. Wir müssen annehmen, daß der Prophet weiter schaut und ein noch größeres Unglück mit im Auge hat. Das ist nicht auffällig. Auch die Verheißungen 32, 1—5. 15—20 gehen über die Zeit unmittelbar nach der assyrischen Bedrängnis hinaus. Auch 9, 5 schließt sich die spätere Ankunft des Messias an die Rettung vor Assur an, und die in 9, 1—4 geschilderte Bedrängnis ist auf die assyrische nicht zu beschränken. Wenn 32, 15—20 die Fortsetzung von V. 9—14 ist, fällt der Abschnitt in dieselbe Zeit 702. Aus dem Abschnitt selbst lassen sich keine überzeugenden Zeitbestimmungen gewinnen. 32, 18 ist parallel zu 29, 17 und 32, 20 zu 30, 23—25. Wer 29, 17 und 30, 23—25 für echt hält, wird leicht in 32, 15. 20 eine Bestätigung dafür erblicken, daß 32, 9—20 ebenso wie Kap. 29. 30 in das Jahr 702 fällt.

5. Weheruf über Assur 33, 1—24.

a) Androhung des Strafgerichtes 33, 1—12.

33, 1 Wehe dir Verwüster, der selbst noch keine Verwüstung litt,
und dir Betrüger, der selbst noch nicht betrogen ist.
Wenn du fertig bist mit Verwüsten, sollst du verwüstet werden,
wenn du den Betrug beendet hast, *wirst du betrogen werden.*
2 Jahve, sei uns gnädig, auf dich hoffen wir,
sei unser *Arm an jedem Morgen*
und unsere Hilfe zur Zeit der Not.
3 Vor lautem Getöse fliehen die Völker,
vor deinem Sicherheben zerstieben die Nationen.
4 Dann rafft man *Beute zusammen,* wie *die Heuschrecken raffen,*
und wie die Grashüpfer springen, springt man drauf los.
5 Erhaben ist Jahve, denn er wohnt in der Höhe,
erfüllt Sion mit Recht und Gerechtigkeit.
6 Und seine *Zeiten werden sicher sein;*
Fülle von Heil ist Weisheit und Erkenntnis,
die Furcht Jahves ist sein *Schatz.*
7 Siehe, die . . . schreien draußen,
die Friedensboten weinen bitterlich.

8 *Die Straßen sind verödet,*
es feiert der Wanderer.
Er hat den Vertrag gebrochen, die Städte geringgeschätzt,
Menschen für nichts geachtet.
9 *Es trauert das Land, welkt dahin,*
es schämt sich der Libanon, stirbt ab.
Die Saronebene ist gleich einer Steppe geworden,
Basan und Karmel werfen ihr Laub ab.
10 *Jetzt will ich mich aufmachen, spricht Jahve,*
jetzt mich erhöhen, jetzt mich erheben.
11 *Ihr geht schwanger mit Dürrem, gebärt Stoppeln,*
euer Ungestüm ist ein Feuer, das euch verzehrt.
12 *Da werden die Völker zu Kalk verbrannt,*
abgehauene Dornen, die im Feuer verbrennen.

b) Folgen des Strafgerichtes für Israel 33, 13—24.

33, 13 *Höret, ihr Fernen, was ich getan,*
und erfahret, ihr Nahen, meine Heldentat!
14 *Ins Beben geraten sind in Sion die Sünder,*
gefaßt hat die Ruchlosen Zittern:
Wer von uns kann weilen bei dem verzehrenden Feuer,
wer von uns kann weilen bei den ewigen Gluten?
15 *Wer in Gerechtigkeit wandelt und aufrichtig redet,*
wer Gewinn durch Erpressung verschmäht,
Wer seinen Händen wehrt, Bestechung zu nehmen,
wer sein Ohr verstopft, um von Blutvergießen nichts zu hören,
Wer seine Augen schließt, um nichts Böses zu sehen,
16 *der wird auf Höhen wohnen.*
Felsenfesten sind seine Burg,
sein Brot liegt bereit, sein Wasser ist sicher.

17 *Den König in seiner Schönheit werden sehen deine Augen,*
sie werden schauen ein weites Land.
18 *Dein Herz wird überdenken die Schreckenszeit:*
wo ist, der zählte? wo, der abwog?
wo, der die Türme zählte?
19 *Das freche Volk siehst du nicht mehr,*
das Volk mit unergründlicher, unverständlicher Rede,
mit stammelnder, sinnloser Sprache.

20 *Schaue an Sion, die Stadt unserer* Feste *(),*
die sichere Wohnung, das Zelt, das nicht wandert,
dessen Pflöcke niemals ausgezogen werden,
dessen Stricke insgesamt nicht reißen.

21 Denn ( ) dort ist ein Herrlicher, Jahve, uns zum Schutze,
als ob ( ) breite Ströme da wären,
Keine Ruderflotte fährt darauf,
und hinübersegelt kein stolzes Schiff.
22 Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Gebieter,
Jahve unser König, er wird uns helfen.

23 Schlaff hängen deine Taue,
sie halten nicht das Gestell ihres Mastes,
entfalten nicht die Flagge.
Dann wird verteilt Raubbeute in Menge,
reichlich werden Lahme plündern.
24 Und kein Einwohner wird sagen: ich bin krank,
das Volk, das dort wohnt, ist von Schuld befreit.

Das Kapitel zerfällt in 2 Teile: 1. V. 1—12 Androhung des Strafgerichtes über Assur, 2. V. 13—24 Folgen desselben für Israel. Der erste Teil umfaßt zwei Stücke: a) V. 1—6 Wehe dem grausamen und betrügerischen Assur! (V. 1) Auf den Notschrei des Volkes (V. 2) wird Jahve den Feind verjagen, so daß er reiche Beute zurückläßt (V. 3. 4), und seiner Stadt geistige Güter spenden (V. 5. 6). b) V. 7—12 Jetzt da das Land verödet und der Vertrag (4 Rg 18, 14) gebrochen ist, will Jahve ohne Verzug das Strafgericht an Assur vollziehen Der zweite Teil umfaßt ebenfalls zwei Stücke: a) V. 13—16 Wirkung des Strafgerichtes an Assur auf die Sünder in Sion: Scheu vor der Heiligkeit Jahves und Erkenntnis, daß nur die Gerechten Gott nahen dürfen. b) V. 17—24 Verheißungen an das gerechte Volk in Sion. *α*) V. 17—19 König und Land wiederhergestellt, vorüber der Schrecken, Assur verschwunden. *β*) V. 20—22 Sion die festgegründete Stadt. *γ*) V. 23—24 Jetzt zwar Mutlosigkeit und Ohnmacht, dann aber Reichtum und Sündelosigkeit.

Duhm nimmt 16 „Vierzeiler" (= je 2 Distichen) an, indem er einen Stichos (nach 2a) vermißt, 6c 8a 15b 20a und 23a streicht und V. 17—19 zu zwei Vierzeilern verbindet. Marti nimmt nur 14 Vierzeiler an. Die Annahme von Vierzeilern setzt die Richtigkeit der Eingriffe in den Text voraus. In der Übersetzung ist die sachliche Einteilung gewählt. Die stichische Ordnung ist manchmal unsicher. Tristichen sind V. 2. 6. 16. 19. 23a. Die Zahl der Hebungen variiert zwischen 2 bis 4 (2 + 2). Zweier und Dreier sind manchmal vereint (vgl. 13—16).

1 שׁדד = vergewaltigen, verwüsten. בגד = trügerisch treulos verfahren, nicht = rauben. Zu inf. hiph. הַתְמֵךְ von תמם (Analogiebildung ע"י) vgl. Ges.[26] § 67v; zur Konstruktion mit partic.

(vgl. Os 7, 4) vgl. Ges.[26] § 120b. תּוּשַׁד (mit Vorderverdoppelung) vgl. Ges.[26] § 67y. כְּכַלּוֹתְךָ = כַּהֲגָלוֹתְךָ; ג hat Dag. fort. dir. Ges. § 20h; wenn du es erreicht hast, am Ziele bist mit dem Betrug. Viele verbessern כְּכַלּוֹתְךָ = wenn du beendet hast (zu betrügen). Angeredet ist der Assyrer (der assyrische König Sennacherib); inwiefern er der Verwüstung und des Betruges schuldig ist, sagt V. 8. 2 V. 2 fällt in den Gebetston. Drei Bitten und eine Motivierung: Sei uns gnädig; der Beter faßt sich mit dem Volke in „uns“ zusammen; das hoffnungvolle Vertrauen ist für Jahve Motiv zur Erhörung. Sei ihr Arm an jedem Morgen; לַבְּקָרִים = für die Morgen (בֹּקֶר) = allmorgendlich; das Pronomen ‚ihr‘ bei Arm würde die Bitte zu einer solchen für Abwesende (Kämpfer) machen; die Verbesserung וְרַעֲנוּ = unser Arm ist aber berechtigt (Kittel HB). אַף ist steigernd; יְשׁוּעָה ist nämlich abgeschlossene, vollendete Hilfe. 3 Der Vers gehört noch zum Gebet V. 2, wie die Anrede an Jahve zeigt; im Gebet findet der Prophet die Gewißheit (daher Perfekt) der Erhörung, die er im Gebete schaut. Die Ausdrücke erinnern an Nm 10, 35 und Ps 68, 2. Das laute Getöse geht, wie das parallele רוֹמְמוּת = Sicherheben lehrt, von Jahve aus; es vollzieht sich beim Auftreten Jahves am Gerichtstage (vgl. 30, 27ff.). נפצו ist nach E. König Lex. nicht Niphalform von פצץ nach פ״ן Analogie, sondern intrans. Qal = sich zerstreuen, zerstieben. 4 Wenn שללכם richtig ist, so sind wie V. 1. 11 die Assyrer angeredet = dann wird zusammengerafft die Beute von euch wie Heuschrecken raffen. Es ist aber recht wahrscheinlich, daß in כם die fehlende Vergleichungspartikel (כְּמוֹ) steckt und zu lesen ist שְׁלָל כְּמוֹ אֹסֵף. Das abhängige הֶחָסִיל kann gen. subj. oder obj. sein; im ersten Falle = wie Heuschrecken raffen (= abfressen); im zweiten Falle = wie man Heuschrecken sammelt. Für den ersten Fall spricht der Artikel und der zweite Vergleich mit gen. subj. מִשַּׁק Nomen mit Ersatzverdoppelung vom verb. שׁקק (Joel 2, 6) vgl. Ges.[26] § 85h; part. שׁקק mit eingeschlossenem Subjekt wie 21, 11; 32, 12. 5 Obwohl V. 5 ohne verbindende Partikel beginnt, so wird doch wohl eine innere Verbindung anzunehmen sein. Wenn das Gericht über Assur eintritt, wird Jahve erhaben dastehen, denn er wohnt in der Höhe (wohl nicht unmittelbar Himmel vgl. V. 16 und 26, 5), d. h. in unnahbarer Höhe und Größe (Knabenbauer) oder stolz und sicher (Duhm). נִשְׂגָּב = erhaben wie 2, 11. 17; 12, 4. מָרוֹם ist Akkus. abh. von שָׁכַן vgl. 57, 15. In V. 5b ist es Jahve, in 32, 15 war es ein Geist aus der Höhe, der Recht und Gerechtigkeit brachte. Was Sion in Fülle besaß (1, 21), wird wiederhergestellt. 6 Nach dem mas. Text ist das Volk angeredet (עִתֵּךְ), aber die Anrede geht am Versende in die dritte

Person (אוצרו) über. Nach dem unmittelbar vorhergegangenen Sion (V. 5) ist aber eine Anrede an das Volk sehr unwahrscheinlich; deshalb ist die Umänderung der Suffixe wohl begründet: beide gehen auf Sion (dritte Person) zurück, daher ist zu lesen עִתֶּיהָ = seine (Sions) Zeiten und אוצרה = sein (Sions) Schatz. Subjekt zu היה könnte יהוה sein, wohl besser „es". Und es wird Sicherheit seiner Zeiten sein, oder seine Zeiten werden sicher sein, d. h. es wird in ihnen Sicherheit und Friede herrschen, die in 32, 17 als Frucht der Gerechtigkeit bezeichnet sind. Die Beziehung der drei Wörter: Heilsfülle, Weisheit und Erkenntnis ist zweifelhaft; sind sie Prädikat zu היה? oder Subjekt zu אוצרו? oder bilden sie einen eigenen Satz? Mehr als eine subjektive Meinung wird kaum möglich sein. Wer betont, daß אוצר = Schatz synonym mit חסן = Schatz sei, wird leicht gesonderte Sätze annehmen. In Weisheit und Erkenntnis (sc. Jahves) liegt für Sion eine Fülle (חסן) von Heil (יְשׁוּעוֹת = Plur. innerlicher Steigerung = Heilsfülle), und in der Furcht Jahves hat es einen Schatz, der sein Vertrauen stärkt und ihm Hilfe gewährt (vgl. 11, 2). Der Form nach scheint mir das Ganze der Sprache Isaias' fremd zu sein. Zu חָכְמַת stat. constr. vor י (35, 2; 51, 21) vgl. Ges. § 130b, der darin absichtliche Rückkehr zur alten Femininendung ath erblickt. 7 Mit V. 7 kehrt der Prophet zu V. 1 d. i. zu seiner Gegenwart zurück. Die damalige Situation war, wie es scheint, folgende: Nach der Schlacht von Eltheke schlug Sennacherib sein Lager in Lachis auf. Er war im Begriff, Streifscharen wider Jerusalem zur Züchtigung Ezechias' zu senden, da ordnete dieser eine Gesandtschaft ab und bot seine Unterwerfung an. Der ihm auferlegte Tribut wurde in Lachis bezahlt. Aber die Boten brachten bei der Rückkehr die Nachricht mit, daß Sennacherib zwar den vertragsweise festgesetzten Tribut angenommen, aber von neuem mit Gewaltmaßregeln gedroht habe. Daher in unserm Text: die Friedensboten weinen bitterlich. Parallel zu Friedensboten steht אֶרְאֶלָּם. Das Wort ist noch nicht befriedigend erklärt. 1. $TA\Sigma\Theta S$ übersetzen (לָהֶם) = אֶרְאֶה לָם = ich erscheine ihnen; der Zusammenhang verlangt etwas anderes. 2. אַרְאֵלִם = אֲרִיאֵלִם: a) Gotteslöwen, Helden; b) Einwohner von Ariel (= Gottesherd 29, 1) = Jerusalem. Beide unter 2. genannten Deutungen würden zutreffenden Sinn geben, wenn wir damit die Vorstellung verbinden, daß die Friedensboten den Kriegern oder den Leuten auf den Straßen der Hauptstadt von dem Mißerfolg ihrer Mission und von der neu heraufziehenden Gefahr kurz Mitteilung machen, so daß jene vor Angst und Wut laut aufschreien. 8 Als die Friedensboten Lachis verlassen hatten und nach Jerusalem zurückgekehrt waren, fielen assyrische Horden in Juda ein, erober-

ten 46 Städte und nahmen 200 000 Menschen gefangen (vgl. unten zu Kap 36. 37). Dadurch wurden die Straßen verödet, die Wanderer fürchteten unterwegs überfallen zu werden, ließen daher ihre Geschäfte ruhen. Den zu Lachis abgeschlossenen Vertrag hatte der Assyrer gebrochen, Städte und Menschenleben, die ihm nichts galten, fielen der Vernichtung anheim. Der Ausdruck „Städte geringschätzen (מָאַס)" ist auffällig, zumal er parallel ist zu „Menschen für nichts achten". Duhm setzt statt ערים = Städte עֵדִים = Zeugen (vgl. Gn 31, 44. 48). Es bleibt aber zweifelhaft, ob der Ausdruck Bundeszeugen von Menschen gebräuchlich war. 9 Unter den Folgen des assyrischen Feldzuges hat das ganze Land zu leiden. Es mag zutreffen, daß es gerade Herbst war, und die herbstliche Stimmung dem Dichter die Bilder geboten hat (Delitzsch), aber jedenfalls spricht er von wirklicher Verwüstung, die das assyrische Herr in den Landesteilen angerichtet hatte. Die Gebiete des Libanon, der Karmel und die Saronebene sind mit Recht genannt, denn der Krieg zog sich von Phönizien nach Askalon, Lachis und Libna hinunter, aber Basan ist wohl nur deshalb erwähnt, um die schönsten Teile des Landes als schwer heimgesucht hinzustellen. Das von ארץ entfernt stehende Verbum erscheint in 3 masc. (אבל), das nächstliegende in 3 fem. (אמללה); dazu vgl. Ges.[26] § 145 t; die Übereinstimmung zwischen Verbum und Nomen in genus und numerus wird nicht immer genau innegehalten, vgl. 2, 17; 8, 8 und Ges.[26] § 145, 7; Ehrlich will inf. abs. אמל lesen: vielleicht richtig, aber unnötig. Der Libanon schämt sich (Nomen = Weißgebirge und Verbum sind gegensätzlich), stirbt ab (קָמַל ist pausa). Die Steppe ist die öde Jordansteppe oder, was wahrscheinlicher ist, der Artikel steht wie auch sonst bei Vergleichen = wie eine Steppe. נעֵר (= part. Qal = das Laub abwerfend) schließt feindliche Verwüstung als Ursache aus. Deshalb ist es begreiflich, daß man nach einer andern Lesart sich umgesehen hat. Duhm führt LXX auf נֵעוֹר (perf. niph. von עור = entblößt werden) zurück und Orelli auf נֵעֹר als perf. niph. von ערר. Ehrlich liest וְיַעַר: und zum Gestrüpp (ist geworden) Basan und Karmel. Beide Vorschläge sind aber m. E. zu unsicher. 10 Auf die Klage V. 7—9 folgt in der Antwort Jahves die Zusage, jetzt bestimmt und energisch (עַתָּה dreimal) eine Wendung herbeizuführen und für das Volk Israel einzutreten, nachdem Jahve, wie anderswo ausgeführt wird, auf seinem Sitze ruhig zugeschaut hat (18, 4), bis die Züchtigung Israels vollendet und das Maß Assurs voll geworden ist (10, 5 ff.). Das präsentische יֹאמַר entspricht dem „jetzt" von עַתָּה (Kittel). אֲרוֹמֵם statt אֲתְרוֹמֵם mit Angleichung des ת und ā beim Satzton. 11 Durch den Gottesspruch V. 10 belehrt, ver-

kündet der Prophet den Assyrern, die er anredet, die Vergeblichkeit ihres Beginnens (vgl. V. 1). Der Plan, Jerusalem zu zerstören, mit dem ihr euch tragt, und den ihr auszuführen im Begriffe stehet, ist nichtig und führt zu keinem oder unhaltbarem Erfolg. Euer Schnauben (רוּחַ) wider Jerusalem wird ein Feuer, das euch selbst verzehrt. Zu חֲשַׁשׁ vgl. 5, 24. 12 V. 12 führt das Bild vom Feuer noch näher aus. Da werden die Völker (V. 3) zu Kalk-Verbrennungen, d. h. wie der harte Kalkstein durch Weißglut gebrannt und aufgelöst wird, so daß löschbarer Kalk entsteht, so werden die Völker durch eine furchtbare Glut verbrannt und vernichtet. Der Vergleich drückt die Völligkeit ihres Unterganges aus. Der zweite Vergleich enthällt die Schnelligkeit ihrer Vernichtung mit Hervorhebung ihrer Wertlosigkeit (2 Sm 23, 6. 7). So schnell sinken sie zusammen, wie das Feuer das leicht brennende, wertlose Dorngestrüpp verzehrt. יצתו ist imperf. Qal mit Verdoppelung des ת beim Satzton anstatt וְצֹתוּ. 13 f. Mit V. 13 beginnt der zweite Teil des Kapitels. V. 13. 14 sind aus der Situation des Jahres 701 geschrieben. Die Imperative in V. 13 sind beizubehalten. Die Fernen und Nahen werden aufgefordert, zu hören, was Jahve getan hat. Der Prophet läßt also das Werk an Assur vollendet sein. Die Sünder in Sion, welche die Gerichtstat an Assur gesehen haben, sind ins Beben geraten; Zittern hat die Ruchlosen (9, 16; 10, 6) gefaßt, und von ihm geschüttelt, sprachen sie usw. לָנוּ nicht dativ. ethicus (Ges.[26] § 109s), sondern wie Am 9, 1 = uns zugehörig = [wer] von uns. גּוּר mit Akkus. = weilen bei (Ps 5, 5). Verzehrendes Feuer (Dt 4, 24; 9, 3) und ewige Gluten (מוֹקֵד nicht = Feuerstätte) bezeichnen Jahve, in dessen Nähe nur die Guten, nicht die Bösen bestehen können. Frage und Antwort erinnern an Ps 15; 24, 3—5. 15 הלך mit Akkus. zur Bezeichnung von Ziel oder Sphäre E. König 3 § 330s (zu Ps 15, 2; Prv 28, 18 vgl. ebenda § 332g und Ges. § 118n). צְדָקוֹת = volle Normalität, Gerechtigkeit; ebenso ist מֵישָׁרִים plur. bei Abstrakta zum Ausdruck der Steigerung = Geradheit oder abstr. pro concr. = Richtiges, Wahres. מאס mit ב = verschmähen; Gewinn (stat. constr.) von Erpressung (plur.), d. i. Gewinn, der durch Erpressung erzielt ist. נער: wer seine hohlen Hände ausschüttelt (Geste der Abwehr), mit מִן separationis und inf. = wer seinen Händen wehrt Bestechung anzunehmen (תמך mit ב). אטם: wer seine Ohren verstopft vor Anhören von Mord (Mordplan). עצם: wer seine Augen verschließt vor Ansehen von Bösem. 16 הוא nimmt die voraufgegangenen vier Partizipien auf und faßt sie zusammen: wer so handelt, der wird Höhen (geschützte Orte) bewohnen, Festen (מְעֹז) von Fels sind seine Burg, sein Brot liegt zum Darreichen bereit

(part. niph. von נתן), sein Wasser ist unversieglich, d. h. an Wasser und Brot hat der Burgbewohner keinen Mangel = er hat alles, was er braucht. **17** Der König ist Ezechias. Jetzt geht er in Trauergewand einher (37, 1; 29, 3. 4), dann in herrlichem Schmuck (2 Par 22, 23). Das artikellose מלך weist aber wohl hin auf einen Sinn, der auch die auf Ezechias folgende Zeit umfaßt. Der König kommt wieder zu Ehren, und das Land (Juda) erhält seine Freiheit zurück; es ist Land der Fernen (מֶרְחָק) genannt, weil es, vom Feinde befreit, weit und breit offen steht. Angeredet ist in V. 17 das gerechte Volk in Sion (vgl. V. 6 und V. 14b—16). **18** Die Gegenwart ist von der Vergangenheit so ganz verschieden, daß diese wie ein Traum erscheint, über den man mit Freuden nachsinnt. אֵימָה = Schrecken, Schreckenszeit. Wo ist, der zählte? sc. die Geldstücke des nach 4 Rg 18, 14 auferlegten Tributes. ספר bedeutet beidemal „zählen". Bei Zahlungen wurde das Geld gewogen (Gn 23, 16). Der Zweck der Zählung der Türme ist aus dem Text nicht sicher zu erkennen. Sollte nach der Zahl der Türme der Tribut bestimmt oder die Zahl der zu schleifenden Türme angegeben oder ihre Zahl in den Plan der zu stürmenden Festung aufgenommen werden? In Ps 48, 13 dient die Zählung der Türme zum Trost der Sionsbewohner, hier zu kriegerischen Zwecken der Feinde. Duhm hält den Text für verderbt. **19** נוֹעָז part. niph. = frech von יעז = עזז. Das freche Volk sind die Assyrer. Volk tief (d. i. unverständlich) an Lippe, so daß man nicht (מִן) versteht. נִלְעַג ist part. niph. im stat. constr.; meistens übersetzt man stammelnd: das Volk stammelnd eine Sprache ohne Sinn; E. König (Lex.) übersetzt verspottenswert. Schon die assyrische Sprache, von den Soldaten in fließender Wortfolge gesprochen, erschien trotz ihres semitischen Charakters dem hebräisch redenden Volke unverständlich und sinnlos, um so mehr die Sprache der nichtsemitischen Söldner, die im assyrischen Heere dienten. **20** Die Assyrer werden nicht mehr in Stadt und Land gesehen, die Hauptstadt selbst als Mittelpunkt der Gottesverehrung wird die Bedrängnis überdauern und für immer unversehrt bleiben. מוֹעֵד = festliche Zusammenkunft (vgl. 4, 5; 30, 29), vielleicht ist der plur. מוֹעֲדֵינוּ = Stadt unserer Feste zu lesen. Der Ausdruck spielt an auf אֹהֶל מוֹעֵד = Zelt der Zusammenkunft, wie das folgende אהל deutlich bezeugt. Die Stichen 20a (vgl. Ps 46, 9 und 48, 13. 14) und 20b vertragen sich nicht miteinander. Welcher ist unecht? Da 20a gegenüber V. 17—19 abweichende Form zeigt, während 20b mit diesen übereinstimmt, so ist vielleicht nur 20a ursprünglich (vgl. Bickel). Zu נוה שאנן vgl. 32, 18. צען = wandern, nur hier. יִסַּע: niemals zieht man seine Pflöcke heraus. נתק niph. =

reißen (intrans.). Vgl. zu V. 20 Jer 10, 20. 21 כִּי אִם = sondern nach dem negativen V. 20b; LXX liest nur כִּי, vielleicht ist אִם aus שָׁם entstanden oder später hinzugefügt; in diesem Fall begründet V. 21 den in V. 20 ausgesprochenen immerwährenden Bestand Jerusalems. לָנוּ: der Prophet verläßt die Anrede V. 17—19 ganz und spricht im Namen des Volkes. מָקוֹם = anstatt wie Os 2, 1; 3 Rg 21, 19; Jahve vertritt die Stätte breiter Ströme, die sonst Hauptstädte (Nineve, Babel, Theben Nah 3, 8) schützen. Weil Jahve der Jerusalem beschirmende Strom ist (daher die Singularsuffixe in בּוֹ und יעברנו), so kann keine feindliche Flotte die Stadt bedrohen. Das zweimalige אַדִּיר, einmal vor Jahve und dann als Attribut zu צִי, und der auffällige Vergleich, in dem Jahve mit breiten Strömen verglichen wird, haben Duhm veranlaßt, in אַדִּיר ein ursprüngliches אֲפִיק = Bach zu sehen = dort ist der Bach Jahves uns anstatt breitseitiger Nile. Aber die Verbindung des Leben spendenden Stromes der messianischen Zeit (Ez 47; Zach 14, 8) mit einer Ruderflotte ist noch auffälliger als der oben beanstandete Vergleich. נְהָרִים ist neben יְאֹרִים offenbar Glosse. צִי אַדִּיר = stolzes Schiff ist ein gut und stark gebautes Schiff = Kriegsschiff. 22 Das feste Vertrauen auf Jahves Schutz ist begründet, denn er ist seines Volkes Richter (Jud 2, 16), Gebieter (מחקק in Gn 49, 10 = Herrscherstab), König und daher sein Helfer. 23 Im Bild von V. 21b bleibend, nennt der Prophet das jetzige Jerusalem ein übel zugerichtetes Schiff. Der Zusammenhang ist dieser: ein Strom beschützt Jerusalem; keine feindliche Flotte fährt hinein, kein stolzes Kriegsschiff kommt hindurch, es müßte scheitern und untergehen (V. 21); denn Jahve ist sein Helfer (V. 22); allerdings augenblicklich ist nicht das feindliche Assur, sondern Jerusalem ein dem Scheitern nahes Schiff, aber (אז) es tritt ein Wandel ein. Plötzliche Anreden (sc. an Sion, vgl. V. 20) begegnen uns auch sonst, vgl. 2, 10; 3, 25. Kittel will V. 23a hinter V. 21 setzen und darin eine feindliche Flotte erblicken, der, weil sie trotz V. 21. 22 den Strom befahre, das Schicksal angekündigt würde; das fem. Suff. in חבליך beziehe sich auf das fem. אֳנִי. Aber das unmittelbar voraufgehende צִי (Schiff) ist masc. und אני kommt auch als masc. vor; da müßte man doch ein mask. Suf. erwarten. Duhm u. a. halten V. 23a für Glosse, ohne aber das Entstehen derselben irgendwie erklärlich zu machen. „Unangenehm“ wirkt die Vergleichung Sions mit einem Schiffswrack in der Umgebung deshalb nicht, weil die Zuhörer von den Zukunftsbildern sehr leicht zu der rauhen Wirklichkeit, in der sie leben, zurückkehren können. Durch die straff gezogenen Taue wird der in das Gestell eingelassene Mastbaum aufrecht- und festgehalten. Wenn die Taue infolge Havarie schlaff

hängen, verliert der Mastbaum den festen Halt und weicht schwankend zurück. An den Tauen ist auch die Flagge (das Segel?) befestigt, die, entfaltet (פרש), die Seetüchtigkeit des Schiffes anzeigt, aber hin- und herbaumelnd die Anzeichen des Wracks vermehrt. Mit אָז = dann kehrt der Prophet zur Schilderung der bessern Zukunft zurück. עַד־שָׁלָל = Raub-Beute, nach E. König (Lex.) Ausdruck des Superlativs; manche lesen וְחָלַק עֹנֶר = dann teilen Blinde Beute in Menge; das gibt einen guten Parallelismus zur folgenden Zeile. מִרְבֶּה = Menge ist entweder accus. modi oder das letzte ל von שלל ist doppelt zu schreiben, so daß למרבה zu lesen ist. 24 Die Bewohner des neuen Sion werden frei von Krankheiten und Leiden und der Sünde enthoben sein. Zu נְשָׂא עָוֹן vgl. Ps 32, 1 und E. König 3 § 336i. Sündenvergebung und Heilung von Krankheit, die als Strafleiden aus der Sünde stammen, sind Folge der Treue gegen Jahve (vgl. Ex 23, 25 und oben V. 14—16).

Literarkritisches. Die Kritik an Kap. 33 hat nicht erst mit den letzten Jahren eingesetzt. Schon Ewald (Propheten des A. B., Stuttgart 1840/41) sprach das Kapitel Jesaja ab und machte es zum Orakel eines seiner Schüler. Kuenen (Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT, zweiter Teil: Die prophetischen Bücher, Leipzig 1892) sieht in dem Kapitel einen Nachtrag aus der Zeit des Josias. Dillmann dagegen (Der Prophet Jesaja erklärt[5] 1890) läßt das Orakel des Jesaja durch einen Schüler aufgezeichnet sein. Kittel endlich (Der Prophet Jesaja erklärt[6] 1898) meint, ein von Jesaja wirklich stammendes Orakel sei von einem Spätern etwa in der zweiten Hälfte der persischen Periode bearbeitet worden. — Stade (ZATW 1884 258—266) verlegt das Orakel ganz in die Zeit nach dem Exil, stellt aber den Zusammenhang mit 701 dadurch her, daß er den Verfasser sich nach den Berichten des Königsbuches in die Zeit von 701 versetzen läßt. Ähnlich Guthe (Das Zukunftsbild des Jesaja, Leipzig 1895) und Cheyne (Introduction 1895). — Ganz gelöst aus der Zeit von 701 hat Duhm (Das Buch Jesaja 1892) das Kapitel, indem er es in das Jahr 163 verlegt. Ihm folgte Marti (Das Buch Jesaja 1900). Bickel (WZKM 1897) entdeckte in dem Kapitel zwei makkabäische Dichtungen aus der Zeit um 142: die erste umfaßt V. 2. 7. 8. 9; die zweite V. 13. 14a (ש); 14b. 15a. 16aα (מ); 10. 12 (ע); 5. 6 (נ); 20 (ח); 21a. 22 (כ); 3. 4 (מ); 18. 19 (ל); 23. 24 (ב) mit dem Akrostichon שִׁמְעוֹן חָכָם לֵב (Simon der Herzensweise). Bickel wollte eine bessere Ordnung herstellen; Marti lehnt seinen Versuch ab.

Duhm und Marti setzen als Entstehungszeit das Jahr 163 v. Chr. fest. In diesem Jahre zwang Antiochus Eupator den Judas Makkabäus in einer Schlacht südlich von Jerusalem zum Rückzug,

nahm Bethsura ein und belagerte den stark befestigten Tempelplatz zu Jerusalem. Die Nachricht vom Aufstand des Philippus veranlaßte Antiochus, mit den Verteidigern des Tempels Frieden zu schließen. Er schwur ihnen einen Eid, daß es ihnen freistehen sollte, nach ihren Satzungen zu leben. Die Juden übergaben die Festung. Antiochus zog ein. Als er aber die Befestigung des Tempelberges sah, ließ er die Mauer ringsum niederreißen. So brach er den Eid, der ausdrücklich oder stillschweigend das Fortbestehen der Befestigungswerke in sich schloß. Der König zog dann nach Antiochien, um Philippus zu bekämpfen (vgl. 1 Makk 6, 18—63). Auf diese Situation sollen die Verse 7 und 8 hinweisen. Mit V. 18 f. seien deutlich genug die syrischen Steuereintreiber und Söldnerscharen geschildert, und in V. 14 werde auf die Juden hingewiesen, die der väterlichen Religion untreu geworden. — Diese Anhaltspunkte sind aber sehr mager und vermögen der Exegese, die man auf sie aufbaut, keine Lebenskraft zu verleihen. Dagegen passen die Verse 1. 7. 8. 18. 19 Zug für Zug auf die Ereignisse des Jahres 701. Ezechias hatte unter der Bedingung, daß das assyrische Heer von Juda ablasse, einen außerordentlichen Tribut angeboten (4 Rg 18, 14). Sennacherib ging darauf ein. Der Tribut wurde bezahlt. Aber der König brach den Vertrag. Nicht bloß wurden in Juda 46 Städte erobert und 200150 Menschen gefangengenommen (33, 8), sondern Sennacherib forderte auch die Kapitulation Jerusalems. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Boten, die den Tribut nach Lachis gebracht hatten, über diese Pläne nicht in Unkenntnis gelassen wurden und die Nachricht davon nach Jerusalem tragen konnten (33, 7). Der Prophet geriet über die assyrische Treulosigkeit in Zorn und kündigte König und Volk von Assur das Gericht an (V. 1. 4. 10). Seinem Volke aber, das, durch das Gericht geschreckt, Umkehr halte, verheißt er eine glänzende Zukunft, insbesondere Wiedereinsetzung des geschmähten Königs in den alten Glanz seiner Herrschaft (V. 17), vollständiges Vergessen des durch das freche, fremde Volk erlittenen Schimpfes (V. 18. 19) und Erstarken Sions nach innen und außen.

Die Ereignisse des Jahres 701 sind zur Erklärung unseres Kapitels so geeignet, daß schon deshalb an dem jesajanischen Ursprung desselben, der unter solchen Umständen am nächsten liegt, nicht zu zweifeln ist. Es wird noch die Frage gestellt, ob die heutige Form des Kapitels in allen Teilen auf Isaias zurückgeht. Die Darstellungsart ist sehr wechselvoll. Dadurch wird die Gedankenfolge undeutlich, unvermittelt und sprunghaft. Von der Drohung wendet sich der Verf. zum Gebet, vom Gebet zur Drohung

und Verheißung, von der Verheißung zur Klage, von der Klage zur Drohung usf. (vgl. V. 1—12). Bald redet er den Assyrer an (V. 1), bald Jahve (V. 2. 3), bald die Assyrer (V. 4), bald das gerechte Volk (V. 6), bald die Assyrer (V. 11), bald das gerechte Volk (V. 17—20), bald Jerusalem (V. 23). Daneben läßt er Jahve auftreten und sprechen (V. 10. 13). Und zwischen diesen Reden und Anreden fließt die Darstellung in der dritten Person. So kommt es, daß von nicht wenigen Erklärern das Fehlen einer klaren Disposition beklagt wird. Der Stil trägt neben dem prophetischen teils lyrischen teils lehrhaften Charakter wie in den Psalmen und Sprüchen. Insbesondere erinnert die Frage und Antwort V. 14—16 an Ps 15, 1—5 und 24, 3—5, und V. 20 erinnert an Ps 46. 48. V. 10a stimmt überein mit Ps 12, 6. Auf welcher Seite ist die Ursprünglichkeit? Die Sprache bietet neben echt jesajanischen auch solche Ausdrücke, die unser Prophet sonst nicht gebraucht (vgl. בֹּל, אַף und הֵן). Aus diesen Gründen ist man der Meinung, daß das Kapitel später redaktionell überarbeitet ist (vgl. Kittel, Orelli). Gewißheit wird sich darüber zwar kaum gewinnen lassen, da wir zu wenig sicher über Sprache, Stil und Anschauungen des Propheten entscheiden können (vgl. Condamin 210), aber ganz abzuweisen ist die Meinung nicht. Aus V. 20 soll folgen, daß das Exil hinter dem Verf. liegt. Der Vers ist wegen des ungezwungenen Anklanges an 32, 18 (נוה שאנן) jesajanisch, wenigstens teilweise. Ob von אהל an eine zu Jer 10, 20 gegensätzliche Verheißung vorliegt, die auf das Exil zurückblickt, scheint mir zweifelhaft. Beim Ausdruck קריה מועד dachte der Verf. an אהל מועד, deshalb nennt er dann Jerusalem ein sicheres Zelt, das nicht wie jenes wandert, sondern unvergänglich an seiner Stelle bleibt. Der Gedanke an das Exil braucht nicht hineinzuspielen.

6. Endgericht und Erlösung Kap. 34. 35.

a) Das Endgericht 34, 1—17.

34, 1 Nahet, Völker, um zu hören,
und Nationen, merket auf!
Es höre die Erde und ihre Fülle,
der Erdkreis und alle seine Sprößlinge!
2 Denn Zorn hat Jahve auf alle Völker
und Grimm auf all ihr Heer,
Hat sie gebannt, [ja gebannt,]
hat sie bestimmt für die Schlachtung.
3 Und ihre Erschlagenen werden hingeworfen,
und ihre Leichen — aufsteigt ihr Gestank.
Und zerfließen werden die Berge von ihrem Blut,
4 und es zerschmelzen alle Hügel.

Und es rollt sich zusammen wie ein Buch der Himmel,
und all sein Heer fällt ab,
Wie das Blatt vom Weinstock welk herabfällt
und wie Verwelkendes vom Feigenbaum.

Denn trunken ist [von Zorn]
im Himmel das Schwert Jahves.
Siehe, auf Edom fährt es herab
und auf das von ihm *gebannte Volk zum Gerichte.*
Ein Schwert hat Jahve, das ist blutgetränkt,
das strotzt von Fett,
Vom Blut der Lämmer und Böcke,
vom Nierenfett der Widder.

Denn ein Opfer hält Jahve in Bosra
und ein großes Schlachten im Lande Edom.
Und es sinken hin Wildochsen mit ihnen
und Farren samt starken Stieren.
Und ihr Land berauscht sich von Blut,
und ihr Staub trieft von Fett.
Denn einen Tag der Rache hat Jahve,
ein Jahr der Vergeltung für die Sache Sions.

Und verwandeln werden sich seine Bäche zu Pech
und sein Staub zu Schwefel.
Und es wird sein Land zu Pech,
brennend bei Nacht und Tag.
Nicht wird es verlöschen in Ewigkeit,
aufsteigt sein Rauch von Geschlecht zu Geschlecht.
Öde liegt es auf ewige Zeiten,
keiner wird es durchwandern.

Pelikan und Igel nehmen Wohnung daselbst,
Eule und Rabe hausen darin.
Und [Jahve] wird darüber spannen
die Schnur der Leere und das Senkblei der Öde.
[Und Satyrn werden darin wohnen,
dahin werden sein] seine Edlen.
Kein Königtum gibt's dort mehr auszurufen,
und alle seine Fürsten werden verschwinden.

Aufschießen in seinen Palästen die Dornen,
Nesseln und Disteln wachsen in seinen Burgen.
Und es wird sein eine Wohnung für Schakale
und ein Gehöft für Strauße.

14 *Da begegnen sich wilde Katzen und Hunde,*
und ein Bocksteufel trifft den andern.
Nur dort rastet die Lilith
und findet für sich eine Ruhestatt.
15 *Dort nistet die Pfeilschlange und legt*
und brütet aus ihre Eier.
Nur dort versammeln sich die Geier,
keiner vermißt *den andern.*

16 *Forschet in der Schrift Jahves und leset,*
keines von ihnen ist ausgeblieben ( ).
Denn der Mund [Jahves], der hat [sie] entboten,
und sein Geist, der hat sie versammelt.
17 *Er hat ihnen das Los geworfen,*
und seine Hand hat's ihnen mit der Schnur zugeteilt.
Auf ewig werden sie es besitzen,
von Geschlecht zu Geschlecht darin wohnen.

b) Die Erlösung 35, 1—10.

35, 1 *Jauchzen sollen Trift und Wüste,*
die Steppe soll jubeln und sprossen.
2 *Wie Krokus soll sie üppig sprossen*
und jubeln soll sie, ja jubelnd frohlocken.
Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr zuteil,
die Pracht des Karmel und Sarons.
Sie werden schauen die Herrlichkeit Jahves,
die Pracht unseres Gottes.

3 *Stärket die schlaffen Hände*
und machet fest die wankenden Knie.
4 *Saget zu denen, die verzagten Herzens sind:*
seid stark, fürchtet euch nicht!
Siehe da, euer Gott,
Rache übend *kommt er.*
Es kommt *die Vergeltung Gottes,*
er selbst kommt und erlöset euch.

5 *Dann öffnen sich der Blinden Augen,*
der Tauben Ohren tun sich auf.
6 *Dann springet wie ein Hirsch der Lahme,*
des Stummen Zunge jubelnd spricht.
Denn in der Wüste brechen Wasser hervor
und Bäche in der Steppe.
7 *Und der dürre Boden wird zum Teich*
und das durstige Land zu Wasserquellen.

An der Stätte, wo Schakale lagern,
entsteht ein Gehege [?] *für Rohr und Schilf.*
8 *Und dort wird eine Straße sein (),*
heiliger Weg wird sie heißen.
Ein Unreiner wandelt ihn nicht, ()
und Toren irren da nicht herum.
9 *Dort wird kein Löwe sein,*
und ein reißendes Tier wird ihn nicht ersteigen. ()
Und wandeln werden dort *die Erlösten,*
10 *und Jahves Befreite kehren [auf ihm] heim.*
Sie kommen nach Sion mit Jubel,
und ewige Freude ist auf ihrem Haupte.
Wonne und Freude erlangen sie,
und fliehen werden Kummer und Seufzen.

Die Kapitel 34. 35 bilden eine literarische Einheit. Der Jubel der Wüste stößt zwar hart an die Verwüstung Edoms, aber der Übergang ist schon 34, 8 (לְרִיב צִיּוֹן) vorbereitet und wird 35, 4 noch einmal hervorgehoben. Gericht und Erlösung gehören daher zusammen, sie bilden die zwei Seiten der göttlichen Vergeltung.

Kap. 34 zerfällt in zwei Teile: 1. V. 1—4 Gericht über alle Völker. 2. V. 5—17 Gericht über Edom. Im ersten Teil können wir nach V. 2 einen Einschnitt machen, im zweiten Teil nach V. 6. 8 (Vernichtung des Volkes), V. 10. 12. 15 (Verwüstung des Landes), V. 17 (wer's erlebt, kann's nachlesen), so daß 8 Strophen entstehen. Die meisten Strophen haben 4 Distichen, nur V. 11. 12 und 13—15 machen eine Ausnahme. Vielleicht ist es richtig, die Zeilen von V. 11. 12 durch Ergänzungen aus LXX auf 4 Distichen zu bringen. Die V. 13—15 haben 6 Distichen, es sei denn, daß Späteres hinzugekommen ist. Letzteres nimmt Duhm (Marti) an, er teilt das Ganze in 17 Vierzeiler.

Kap. 35 hat Einschnitte nach V. 2. 4. 7. 10. Die zweite Strophe hat wie die erste 4 Distichen, wenn die Ergänzungen Kittels (HB) richtig sind. Die dritte Strophe hat 5, die vierte 6 Distichen. Duhm stellt 10 Vierzeiler her. Der Anschluß von Kap. 35 an 34 ist schon oben hervorgehoben. Während Edom Wüste wird, sproßt das öde, unfruchtbare Land herrlich auf. Seine Bewohner, die noch verzagt sind und der Ermunterung bedürfen, werden die Herrlichkeit Jahves schauen. Wie Jahve an Edom Rache geübt, so wird er Sion Erlösung bringen. Dann wird er die körperlichen (und geistigen) Leiden aufheben. Denn es kommt die Zeit der göttlichen Wundertaten, wo Gott allen Nöten seines Volkes abhilft, wo die Wüste fruchtbar wird und einen sicheren Weg erhält für die Pilger nach Sion.

1 Die Völker und die ganze Erde werden vom Propheten aufgefordert, die Weissagung vom künftigen Gericht zu vernehmen. Die Aufforderung ergeht an alle Völker und die Gesamtnatur, weil alle von dem Gericht betroffen werden sollen. Die Fülle der Erde sind alle auf ihr lebenden Geschöpfe. תבל ist die kultivierte Erde; ihre Sprößlinge oder Gewächse sind die Pflanzen (42, 5), doch scheint der Ausdruck hier so umfangreich zu sein wie מלא. 2 Die Völker sollen hören, denn zornig ist Jahve auf alle Völker und ihre (der Völker) Schar (Heer), und infolge seines Zornes hat er einen Plan für das künftige Weltgericht festgesetzt. Er hat sie mit dem Banne belegt — vor החרימם ist der Rhythmik wegen der absol. Inf. הַחֲרֵם zu ergänzen — und sie für die Schlachtung (= Vernichtung טִבְחָה) bestimmt. Das Perf. נתנם drückt nicht die reale Vollendung, sondern die im Ratschluß Gottes aus, daher „bestimmt". 3 Die unter den Völkern Erschlagenen (חֲלָלָיו) werden hingeworfen, und ihre Leichen (פִּגְרֵיהֶם) bleiben unbeerdigt liegen, so daß ihr Gestank (בָּאְשׁ) aufsteigt; die festmassigen Berge werden infolge der Blutströme locker werden (Hyperbel) und zerfließen (מסס niph.). פִּגְרֵיהֶם ist absolut vorangesteltes Nomen, das im Suff. des folgenden באשם wiederaufgenommen wird. 4 Die erste Zeile (und es vergeht — מקק niph. — das ganze Himmelsheer) scheint noch zu V. 3 zu gehören und dessen fehlende vierte Zeile gebildet zu haben. Bickel hat deshalb das zu הָרִים parallele גְּבָעוֹת (= Hügel) eingesetzt, das ursprünglich dastand, aber nach der falschen Abtrennung verschwand und durch ein V. 4 angepaßtes Wort (Himmelsheer) ersetzt wurde. Der Himmel rollt sich zusammen wie eine um den Stab gewickelte Buchrolle, deshalb fallen die an den Himmel gesetzten (Gn 1, 17) Sterne (= sein Heer) ab, wie das keinen Lebenssaft mehr empfangende, verwelkende Laub vom Weinstock und Feigenbaum abfällt. נִבְלוּ nach ע״ו Analogie statt נָבְלוּ. נָבַל = verwelken und (zugleich die Folge einschließend) herabfallen. נִבֹּל = inf. constr. und נֵבֶלֶת = etwas Verwelkendes (vgl. part. masc. in demselben Sinn 28, 1. 4), sei es Blätter, sei es Feigen. כִּי בִּ begründet nicht das in V. 2—4 verkündete Weltgericht, sondern steht parallel zu כי V. 2. Höret, ihr Völker, denn Jahve will infolge seines Zornes Gericht über die Welt halten (V. 2—4), denn Jahve will infolge seines Zornes Edom vernichten (V. 5—17). Das Gericht über Edom als Teilgericht des Weltgerichtes wird als das für Prophet und Volk Wichtigste besonders hervorgekehrt und ausführlich behandelt. Die Suffixe der ersten Person an חרבי und חרמי sind auffällig, da im vorhergehenden und folgenden von Jahve in der dritten Person gehandelt wird. Deshalb will Duhm, vielleicht richtig, wenngleich die Stellung von בשמים dagegen spricht,

חרב יהוה und חרמו lesen. Um für V. 5 vier Zeilen zu gewinnen, ergänzt er nach רותה noch מְעַם (= von Zorn). Wegen des Parallelismus mit V. 2 scheint mir das nicht unwahrscheinlich. Nach gemachter Ergänzung ist wohl statt piel רִוְּתָה (Ges.[26] § 52 k) רָוְתָה (Jer 46,10) zu lesen. 6 Der Prophet schaut das Schwert Jahves, dessen zukünftige Handlungen er verkünden will, schon in voller Tätigkeit. הִדַּשְׁנָה (statt הִתְדַּשְׁנָה) ist 3 fem. sing. hothpaal mit Ton auf der vorletzten Silbe und Ausfall des Dag. in ש von דָּשַׁן (vgl. Ges. § 54 h). Das Blut und Fett stammt von den Edomitern, die mit Lämmern, Böcken und Widdern, lauter opferfähigen Tieren (Nm 7, 17; Lv 3, 4; Ez 39, 18), verglichen werden, weil das Gericht an ihnen einem Opferfest gleicht, das Jahve in Edom abhält. Bosra ist nach Am 1, 12; Jer 49, 13. 22; Js 63, 1 die Hauptstadt Edoms; vgl. buṣēra südl. von ṭafile (Guthe). 7 Mit dem Kleinvieh fällt auch das Großvieh: Wildochsen (Ps 22, 22), Farren und Stiere (Ps. 22, 13); diese versinnbilden die Vornehmen und Großen Edoms. יָרַד wohl nicht = herabsteigen zur Schlachtbank (לַטֶּבַח Jer 48, 15; 50, 27), sondern = niedersinken beim Schlachten (Agg 2, 22). עִמָּם: manche setzen עם־אבירים parallel dazu und vermuten im Suff. ם den Rest eines Substantivs, etwa מְרִאִים: Wildochsen samt Mastkälbern, Farren samt Stieren. Condamin bezieht das Suff. in עמם auf das Volk von Edom in V. 5, zumal „ihr Land“ V. 7b dies begünstige. „Ihr“ (Land) kann sich aber auch auf die in dem Klein- und Großvieh versinnbildeten Edomiter beziehen (Duhm). Vielleicht ist statt des piel wieder רָוְתָה zu lesen. עפרם steht parallel zu ארצם und bedeutet: Erdreich, Boden; statt dessen עפרה zu lesen und das Suff. ה auf ארץ zu beziehen, ist unnötig. וְדָשֵׁן ist pual = fett gemacht werden, von Fett triefen. 8 Die Opfertiere müssen niedersinken, weil Jahve die Frevel, die Edom an Sion verübt hat, rächen will. Welche Frevel gemeint sind, ergibt sich aus der Zeit der Weissagung. Tag der Rache und Jahr der Vergeltung stimmt mit 61, 2 und 63, 4 überein. לָרִיב kann nicht Inf. sein (um die Sache Sions zu führen 1, 17; 51, 22), weil לָרִיב stehen müßte, ist vielmehr Subst., aber nicht: zum Streit für Sion, weil nach רִיב ein ל oder על fehlt, sondern: für die Streitsache Sions, sc. die Sion gegen Edom hat. Der Vorschlag לְרַב (dem Anwalt Sions, parallel zu ליהוה) ist an sich gut, aber unnötig 9 Von den Menschen, die hingemordet werden, wendet sich der Verf. zum Lande, das der Verödung anheimfällt. Er gibt in V. 9. 10 eine selbständige Darstellung, die über 13, 19 (Babel) und Jer 49, 18 (Edom) hinausgeht; er spielt im Ausdruck an auf die Zerstörung Sodomas und Gomorrhas (vgl. Gn 19, 24. 25. 28 und מְהֻפֶּכֶת, den traditionellen Ausdruck für die Umkehrung im Siddimtale), wozu die Lage Edoms

in der Nähe des Toten Meeres leicht veranlassen konnte. Die Suff. ה gehen auf Edom, das der Verf. aus ארץ אדום V. 6 und ארצם V. 7 im Sinn behalten hat, daher kann er ארצה sc. Edoms Land (vgl. Jer 50, 3; 51, 2 u. a.; Dt 29, 22) schreiben. בְּעָרָה geht nicht auf זפת, sondern auf ארצה; es bildet mit den beiden ersten Wörtern von V. 10 eine Zeile. **10** LXX las וְלֹא, so daß Zeilen- und Versanfang nicht zweifelhaft sein können. Edoms Bäche verwandeln sich in flüssiges Pech und sein Erdreich in Schwefel, der sich entzündet, so daß das ganze Land zu einem immerfort brennenden Pech- und Schwefelpfuhl wird. Viermal betont der Verf. die ewige Dauer des Feuers; die Vorstellung vom allgemeinen Gericht und von der Hölle (66, 24) muß ihn also beeinflußt haben. **11** Das Land, als Pech- und Schwefelpfuhl gedacht, ist kaum geeignet, alle Tiere von der Art der genannten zu beherbergen. Trotzdem läßt der Verf. sie davon Besitz ergreifen. Er hat offenbar kein Bedenken gehabt, die üblichen Darstellungen verödeter Gegenden, auch wenn sie sich stoßen, miteinander zu vereinigen. Ob er deshalb ohne Reflexion aus Sophonias 2,14 (Js 14, 23) entlehnt hat? קאת von den Versionen mit Pelikan, Kropfgans wiedergegeben. קִפּוֹד = Igel paßt schlecht zu dem vorhergehenden Pelikan, wird deshalb, aber ohne hinreichenden Grund, mit Rohrdommel übersetzt. Nach עליה konnte יהוה, das vielleicht ursprünglich ist, leicht ausfallen. קו ohne folgendes Dag. l. in ת (vgl. Ez 23, 42; Ps 68, 18). נטה paßt zu קו, zu אבני per zeugma. Nach dem Maß, mit Richtschnur (28, 17) und Senkblei, ist gebaut worden, nach dem Maß wird wieder niedergerissen (4 Rg 21, 13; Klgl 2, 8). Dadurch wird die Vollständigkeit der Zerstörung ausgedrückt; es wird nivelliert, so daß alle Bauwerke verschwinden. Jahve legt Richtschnur und Senkblei an, um tohu wabohu herbeizuführen. Das Senkblei dient zur Ermittelung der Senkrechten; warum der plur. אבני? **12** חֹרֶיהָ, ohne rechten Anschluß an die Umgebung, scheint Rest ausgefallener Zeilen zu sein. LXX hat in der Tat ein Plus, das hebräisch (vgl. HB) etwa gelautet hat: וּשְׂעִירִים יִשְׁבוּ בָהּ וְלֹא יִהְיוּ. Es wird zwar dagegen eingewendet, 1. daß die beiden Zeilen (12a und 12b) nicht zueinander passen, 2. daß שָׂעִיר in V. 14 noch einmal vorkommt. Da aber der Vorschlag von Bickel (שָׂעִיר מִיִּשְׁבֵי בָהּ) auch nicht befriedigt (vgl. Duhm), so wird man Besseres kaum erwarten können. Mit ואין beginnt die dritte Zeile, יקראו ist Relativsatz: und kein Königtum gibt's dort mehr, das sie ausriefen. Duhm meint, zur Zeit als der Dichter schrieb, habe man gerade den Regierungsantritt eines neuen Königs ausgerufen. Und alle seine Fürsten werden אֶפֶס = nichts = zunichte. **13** Die Paläste und Burgen, von denen unser Vers spricht, sind nach V. 11 niedergerissen, be-

stehen also nur noch trümmerweise. Und aufschießen werden seine (Edoms) Paläste in Dornen. Sachbezeichnungen, masc. oder fem. gen., werden gern mit dem fem. sing. des verbalen Prädikats, welches entweder voransteht (עלתה) oder nachfolgt, konstruiert (Ges. § 145k). עלה hat ähnlich wie die Verba der Fülle einen Akkus. des Objektes: aufschießen zu Dornen (5, 6; vgl. Ges. § 117z). Nesseln und Disteln (Os 9, 6) sind in seinen Burgen. Das Subjekt zu היתה könnte „seine Paläste" sein (vgl. die Regel oben), ist aber wohl besser Edom; man könnte es vielleicht auch neutrisch fassen: und es wird da sein eine Wohnung für Schakale. חָצִיר = Gras ist Schreibfehler für חָצֵר = Hof, Gehöft, Gehege. 14 Vgl. 13, 21 f. und Jer 50, 39. פָּגַשׁ mit Akkus. = jemandem begegnen; צִיִּים allgemein = Wüstentiere, hier wegen אִיִּים (= Schakale, wilde Hunde) wohl = Wildkatzen: und es werden Wildkatzen wilden Hunden begegnen. שָׂעִיר = Bocksteufel, bocksgestaltiger Dämon der Wüste (vgl. V. 12). יִקְרָא Nebenform von יִקָּרֶה = begegnen, mit על wie niph. Ex 5, 3. Nur dort: andere Orte, die nicht so wild und unheimlich sind, liebt sie nicht. רגע hiph. 1. zur Ruhe bringen, 2. Ruhe halten, rasten. לִילִית (vgl. לַיִל = Nacht und fem. Adjektivendung ית) ein weibliches Nachtgespenst, nur hier erwähnt. 15 Statt שָׁמָּה (Schreibfehler?) lies שָׁם (vgl. BH). מלט pi. = entschlüpfen lassen sc. Eier, daher: Eier legen. קִפּוֹז = Pfeil- oder Springschlange, von der schnellen Fortbewegung. בקע = spalten sc. Eier d. i. ausbrüten. דגר Jer 17, 11 bedeutet brüten, E. König (Lex.): sich darüber häufelnd brüten; hier bilden בקע und דגר ein Hendiadyoin für brüten. Eine andere Erklärung s. Rb 1912, 542. בְּצִלָּהּ: 1. in seinem sc. Edoms Schatten; 2. in ihrem sc. der Schlange Schatten, sie unter sich bergend; beides ist anstößig; Duhm liest, vielleicht richtig, בֵּיצֶיהָ = ihre Eier. דַּיָּה = Geier oder Weihe. Die letzte Zeile ist sehr wahrscheinlich verstümmelt; sie erscheint vollständig in V. 16c; dort ist sie zu tilgen, und in unserm Vers von dort לֹא פָקְדוּ zu ergänzen: eine jede ihre Genossin vermissen sie nicht. 16 „Forschet in der Schrift Jahves" ist an künftige Leser gerichtet. Sie sollen die Weissagung über Edom mit der Erfüllung vergleichen und sich davon überzeugen, daß sie in ihren Angaben über die Tiere, die Edom in Besitz genommen haben, wirklich eingetroffen ist. ספר יהוה ist wohl nicht bloß diese Weissagung, sondern das voraufgehende Weissagungsbuch, mit dem Kap. 34 verbunden ist. Die Aufforderung zum Forschen im Prophetenbuch ist wegen 30, 8 nicht auffällig und weist an sich auf keine späte Abfassungszeit. מֵעַל = von auf, weil auf das Buch על ספר geschrieben wurde. וְקָרָאוּ ist in der Zeile überschüssig und deshalb vielleicht späteren Ursprungs. Eins von ihnen sc. von den

Tieren ist nicht ausgeblieben (3 fem. perf. niph. von עדר). V. 16c ist zu streichen (vgl. V. 15). Die Tiere haben sich eingefunden, weil der Mund Jahves (lies פי יהוה; vgl. Kittel HB) sie in den Worten des Propheten herbeibefohlen und sein alles wirkender Geist sie (= die Tiere) versammelt hat (רוח hier masc.); zu צוה, parallel zu קבץ, ist dasselbe Suffix ן zu ergänzen (vgl. Jer 14, 14). 17 Jahve selbst hat den Tieren das Land Edom durch das Los bestimmt und durch die Meßschnur zugeteilt. Das Suff. in חִלְּקָתָה geht auf Land Edom. להם: andere Handschriften להן; der Wechsel, weil die Tiernamen beide genera haben; Cheyne streicht das Wort als überschüssig und störend.

35, 1 Lies יָשֹׂשׂוּ statt ישׂשׂום, denn Schluß-ם ist wahrscheinlicher durch Dittographie entstanden als durch Verschreibung aus ן (Duhm). Der Grund der Freude liegt in der Umwandlung der Wüste in blühendes Gefilde. Unter מדבר, ציה, ערבה ist in Übereinstimmung mit 29, 17; 32, 15 alles das, was in Palästina und seiner nächsten Umgebung unfruchtbares, unkultiviertes Land ist, zu verstehen. Dagegen bezeichnet מדבר in V. 6b die zwischen dem Hl. Land und der Fremde (Ägypten, Assyrien, Babylonien) gelegene Wüste, durch welche die Erlösten nach Sion heimkehren (V. 10). Dadurch wird die Einheitlichkeit des Kapitels nicht aufgehoben, weil auch in V. 1 die eigentliche Wüste nicht ausgeschlossen ist. בַּחֲבַצֶּלֶת gehört zu V. 2. 2 Die Wüste soll blühen so reich, üppig und lieblich wie Krokus oder Herbstzeitlose. גיל: Das stammverwandte (zu תָּגֵל) Substantiv vertritt den inf. abs. parallel zu רַנֵּן, vgl. Ges. § 113w; es steht im stat. constr. vor ו (vgl. 33, 6) im raschen Fluß der Rede, vgl. Ges. § 130b. Das Libanongebirge, der Karmelrücken und die Saronebene besaßen sprichwörtliche Schönheit und Fruchtbarkeit (33, 9). לה geht auf das zunächst stehende עֲרָבָה. Worauf bezieht sich הֵמָּה? 1. Auf die in V. 1 genannten Subjekte: Trift, Wüste, Steppe (Dillmann u. a); aber diese sind kurz vorher im Sing. לה zusammengefaßt; 2. auf die in V. 2 genannten Libanon, Karmel und Saron. So Ehrlich, der die Wüste in Libanon-Herrlichkeit und den Libanon in Jahve-Herrlichkeit verwandelt sein läßt; aber man erwartete והמה vgl. 29, 17 und 32, 15 und statt אלהינו müßte אלהים geschrieben werden; המה ohne ו führt etwas Neues ein; 3. auf Wüste und Libanon (Delitzsch); 4. auf die verzagten Bewohner des Hl. Landes, die in V. 3. 4 von solchen, die Kraft und Beruf dazu haben, gestärkt werden sollen. Dieser Ansicht neigt Duhm zu, wenn er auch glaubt, daß sich nicht sicher ausmachen ließe, ob die 1. oder 4. Meinung richtig sei. Für die vierte Meinung spricht 1. LXX עמי, 2. המה sind Personen (40, 5); sie werden nach V. 2 die Herrlichkeit Jahves sehen, der ihnen

V. 4 gezeigt wird. 3. אלהינו spricht nicht dagegen, denn jene Juden sollen sich zu אלהינו erst erheben, während Dichter und Tröster diese Zuversicht bereits besitzen. Der ganze Vers sagt: Das Land soll umgeschaffen werden, und die Bewohner sollen die Herrlichkeit Jahves schauen. 3 Wie der Prophet 40, 9 Boten auffordert, das Nahen Jahves zu verkünden, so ermuntert er hier solche, die Kraft und Zuversicht haben, ihre zaghaften Mitbürger zu stärken und zu trösten und auf die Ankunft Jahves zum Gericht und zur Erlösung hinzuweisen. Die schlaffen Hände und die wankenden Knie sind nicht die der Angeredeten, sondern die der andern, zu denen sie hinwiederum sprechen sollen. 4 Diese sind verzagten Herzens. Der Ausdruck נִמְהַרְלֵב begegnet uns schon 32, 4; dort sind es Voreilige, hier Bestürzte, Mutlose. Die ermutigenden Worte, die sie sprechen sollen, lesen wir fast alle in 40, 9. 10. Seid stark oder fest, fürchtet euch nicht, siehe da euer Gott! Hier schließt der Satz wie 40, 9; אלהיכם soll Subjekt zu יָבֹא sein, so daß נָקָם und גְּמוּל als Akkus. die Art des Kommens (vgl. Ges. § 118q) ausdrückten; aber גְּמוּל אלהים (euer Gott kommt in der Art eines göttlichen Vergelters) schließt das bestimmt aus. Der jetzige Text kann nur übersetzt werden: Rache kommt, Vergeltung Gottes. Duhm hält es nicht für unwahrscheinlich, daß נקם יבא durch Versehen entstanden und ursprünglich gelautet habe נְקֵם נָקָם יבא יבא = Rache übend kommt er, es kommt die Vergeltung Gottes. Dann hätte V. 4 sechs Zeilen. Wenn Gott kommt, so übt er einerseits Rache und Vergeltung an Israels Feinden, und anderseits bringt er seinem Volk Erlösung. הוא = er, der genannte, er selbst. וְיֹשַׁעֲכֶם wäre als juss. c. suff. aufzufassen, wahrscheinlich ist aber וְיֹשַׁעֲכֶם zu lesen (vgl. Ges. § 65f). **5 f.** Dann, d. h. wenn er zur Erlösung kommt, werden die Gebrechen der Blinden, Tauben, Lahmen und Stummen behoben werden. Denn in der Wüste brechen Wasser hervor usw. Die Verbindung von V. 5. 6a durch כי mit V. 6b ist recht schwierig. Es kann selbstverständlich nicht ausgesprochen sein, daß die Heilung körperlicher Gebrechen durch die Entstehung von Quellen erfolgen werde. Anderseits sind die körperlichen Leiden auch nicht in geistige zu verflüchtigen. Der Zusammenhang wird wohl auf folgende Weise herzustellen sein: wenn Gott zur Erlösung kommt, wird er die körperlichen (und geistigen) Leiden aufheben. Denn dann ist die Zeit der göttlichen Wundertaten, wo Gott seinem Volke über alle Nöten hinweghilft, wo die Wüste fruchtbar wird und einen sichern Weg erhält für die Pilger nach Sion. Das Hervorbrechen von Wasserquellen in der Wüste wird 41, 18; 43, 19. 20; 48, 21; 49, 10 verkündet. Eine Verwandtschaft zwischen diesen Stellen und unserm V. 6b (7a)

besteht ohne Zweifel. Die klare Situation, in der jene Stellen in ihrem Zusammenhange erscheinen, spricht für die Abhängigkeit unserer Verse von ihnen. Wenn das richtig ist, so beruft sich unser Verf. zum Beweise seiner Ausführungen auf Stellen aus Kap. 41 ff., deren speziellen Sinn er eben deshalb verallgemeinern kann. וְתָרֹן: und die Zunge des Stummen jubelt auf, d. h. spricht, wenn sie sich löst, jubelnde Worte. 7 שָׁרָב nicht = Luftspiegelung, sondern = trockener, dürrer Boden (vgl. 49, 10). אֲגַם 41, 18. Statt צִמָּאוֹן (dürre Gegend) steht 41, 18 אֶרֶץ צִיָּה = Land mit Trockenheit behaftet. מַבּוּעֵי מַיִם 49, 10 (41, 18). V. 7b scheint verderbt zu sein. Die Übersetzung: „an der Stätte der Schakale, an ihrem Lager, kommt Gras zu Rohr und Schilf hinzu“ ist zweifelhaft 1. wegen רִבְצָהּ, dessen fem. Singularsuffix auf תַּנִּים gehen müßte (vgl. Ges. § 145k), 2. wegen לְ = „zu — hinzu“. Vielleicht ist רָבְצָה zu lesen und חָצֵר wie 34, 13. Aber „Gehege für Rohr und Schilf“ ist auffällig und kaum vorstellbar. Schlögl und Duhm setzen neue Wörter ein. 8 Das Hl. Land wird nicht mehr durch eine unwegsame Wüste vom Auslande, in dem Sion liebende Juden wohnen, getrennt sein. שָׁם bezieht sich auf בַּמִּדְבָּר V. 6, also auf die Wüste außerhalb Israels. מַסְלוּל ist wie מְסִלָּה eine durch Aufschüttung hergestellte Straße. Die Straße, die 40, 3; 43, 19; 49, 11 (vgl. 62, 10; 11, 16) erwähnt wird, dient der Rückkehr aus dem babylonischen Exil; dieser Weg scheint nicht bloß für Heimkehrende, sondern allgemein für Wallfahrer bestimmt zu sein (vgl. Schegg). וָדֶרֶךְ ist auf Grund von Dittographie zu streichen. Die Straße heißt heiliger Weg, weil Unreine, d. h. sittlich oder religiös Befleckte, sie nicht betreten dürfen (vgl. 52, 11). Der Sinn des folgenden Satzes ist umstritten: 1. „und sie (die Straße) gehört ihnen: wer die Straße wandelt — selbst Einfältige irren nicht.“ Jedoch für לָמוֹ fehlt ein Wort, auf das es sich beziehen könnte. 2. „und er (Gott) wird ihnen voran des Weges ziehen.“ Die Akzente sind zwar nicht ausschlaggebend, aber הוא kann nicht auf Jahve oder Gott gehen, da er vorher nicht genannt ist; auch kann למו nicht mit „ihnen voran“ übersetzt werden. 3. Statt למו ist לְעַמּוֹ zu lesen: und er (der Weg) ist für sein Volk, das den Weg zieht. Am besten ist ohne Zweifel der dritte Vorschlag, aber der ganze Satz macht den Eindruck einer Glosse. Weg (מַסְלוּל, דֶּרֶךְ) ist in den Suffixen bald masc. (ֶנּוּ vgl. והוא), bald fem. (לָהּ, ֶנָּה). אֱוִילִים sind nicht Unwissende, sondern Irreligiöse (vgl. Job 5, 3). Unreine und Irreligiöse streichen nicht auf der hl. Straße umher. 9 Die hl. Straße wird von Raubtieren nicht unsicher gemacht, und die aus der Fremde nach Sion wallenden Juden können ungefährdet darauf wandern. Um Exulantenzüge kann es sich hier nicht handeln, da

diese von Raubtieren kaum belästigt werden. פָּרִיץ statt פָּרִיץ (vgl. E. König Lex.); ein Reißer unter den Tieren, d. i. ein reißendes Tier, nicht das reißendste der wilden Tiere, da חַיָּה allgemein animal bezeichnet (vgl. Kittel). לֹא תִמָּצֵא שָׁם scheint Variante zu לֹא־יִהְיֶה שָׁם oder בִּלְתִּי־עֲלֻנָה zu sein. Da die zwei ersten Zeilen eine Ortsbezeichnung haben, so wird auch die dritte Zeile nicht ohne eine solche gewesen sein; es ist daher wohl שָׁם oder בָּהּ nach וְהָלְכוּ zu ergänzen. Zur dritten Zeile von V. 9 gehört die parallele erste Zeile von V. 10. „Die Erlösten“ und „die Befreiten Jahves“ sind die aus der Fremde nach Sion Heimkehrenden (51, 10; 62, 12). **10** Bei der Totenklage pflegte man den Turban zu lösen (Ez 24, 17. 23), um Asche auf das Haupt zu streuen (?); zum Ausdruck der Freude trug man Kopfschmuck auf dem Haupte (61, 3; vgl. Ps 8, 6); daher wohl „Freude auf dem Haupte“. Zur Freude der Erlösten vgl. 51, 3; 61, 7. Subjekt zu יְשִׁיגוּ sind die Erlösten; die beiden vorhergehenden Wörter sind Objekt; Duhm will diese als Subjekt fassen und ישיגום lesen mit Streichung des ו vor נסו; dieser genaue Parallelismus ist aber kaum notwendig, fehlt auch in der Wiederholung unseres Verses 51, 11, deren abweichender Text ישיגון נסו nach Delitzsch eine feinere Syntax verrät. Zur letzten Zeile vgl. 25, 7. 8.

Literarkritisches. Die beiden Kapitel werden heute fast allgemein dem Propheten Isaias abgesprochen. 1. Für jesajanischen Ursprung sprechen manche Übereinstimmungen, die zwischen ihnen und den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln bestehen, vgl. 35, 2 mit 29, 17; 32, 15; 33, 9; ferner 34, 4 mit 32, 4; endlich 35, 5 mit 32, 3. 4 und 35, 6 mit 32, 4; 33, 23. Verwandt sind auch 34, 9. 10 mit 30, 33; 31, 9. Die, welche jesajanischen Ursprung leugnen, erklären dies so: der Verf. von Kap. 34. 35 hat sein Stück zu dem Abschnitt 28—33, den er neu in Umlauf setzte, als Epilog hinzugedichtet. Es dürfen auch nicht übersehen werden die nicht zufälligen Wechselbeziehungen zwischen Kap. 34 und den Propheten Jeremias und Sophonias. Vgl. Caspari, Jeremia ein Zeuge für die Echtheit von Jes. c. 34, in: Luther. Zeitschr. 1843, 2 und Nägelsbach, Jeremia und Babylon 107 ff. Dazu schreibt F. Delitzsch in der 4. Aufl. seines Kommentars 1889: „Es wird mir auch heute noch schwer, in diesen Stellen die Priorität dem B. Jesaja abzusprechen und sie den beiden Propheten trotz des durchaus reproduktiven und sozusagen anthologischen Charakters beider zuzusprechen. Vgl. zu 34, 2. 3 Jer 25, 31. 33. 34; zu 34, 2. 6 vgl. Soph 1, 7. 8; Jer 46, 10; 50, 27; 51, 40; zu 34, 11—15 (13, 21; 14, 23) vgl. Soph 2, 13. 14; Jer 50, 39. 2. Gegen jesajanischen Ursprung werden erhebliche Gründe angeführt. In Kap. 35 wird die Heimkehr nach Sion angekündigt, die Verbannung dagegen wird

nicht angekündigt, sondern vorausgesetzt. Der glühende Haß gegen Edom (34, 5 ff.) paßt am besten in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (vgl. 34, 4 לְרִיב צִיּוֹן), an der Edom teilgenommen hat (vgl. Ez 35; 25, 12; Js 63, 1 ff.; Abd V. 11 ff.; Klgl 4, 21. 22; Ps 137, 7). Die Sprache von Kap. 34. 35 ist nachjesajanisch (vgl. E. König, Einleitung § 62, 5. i und Kittel, Kommentar 300). Die Kapitel sind endlich in vielen Beziehungen verwandt mit Kap. 40—66 und Kap. 13. 14, die ebenfalls dem Propheten Isaias abgesprochen werden. Es fragt sich, auf welcher Seite die Originalität liegt. Für Kap. 40—66 siehe unten. Kap. 13, 21. 22 und 14, 19 dürfte der Verf. von 34, 11. 13. 14 und 34, 3 gekannt haben. Vielleicht gilt dasselbe von 13, 10 im Verhältnis zu 34, 4. 3. Es geht nicht an, dem Gewicht dieser Gründe nachgebend die Rückkehr aus dem babylonischen Exil als Gegenstand der Darstellung in Kap. 35 anzusehen. Hätte der Verf. in 35, 8—10 diese Rückkehr im Auge, so müßte man doch wohl in Kap. 34 ein Gericht über Babel erwarten. Statt dessen haben wir ein Gericht über die Welt und alle Völker und über Edom. Dazu will die Rückkehr aus Babel sehr schlecht passen. Überhaupt trägt die Darstellung keine speziellen Züge, sondern allgemeinen Charakter. Der Prophet hat kein bestimmtes Verbannungsland und keine bestimmte Befreiung im Auge; er denkt an das von Jahve bereitete Heil, das allen zuteil wird, die aus der Verbannung oder Diaspora nach Sion wallen auf dem durch die Wüste gebahnten sichern Wege, den Unreine nicht betreten. Für diese allgemeine Auffassung spricht auch das Verhältnis, das zwischen Kap. 34. 35 und Kap. 40 ff. besteht. Wie es scheint, hat der Verf. von Kap. 34. 35 die Kap. 40 ff. vor sich gehabt und benutzt. Wer 35, 4 mit 40, 9. 10 vergleicht, dürfte kaum zweifeln können, daß die Ausdrücke in 35, 4 fast sämtlich entlehnt sind; für die Originalität von 40, 9 f. spricht die Klarheit in Situation und Zusammenhang, die von 35, 4 nicht behauptet werden kann. Auch in 35, 6b. 7 ist der Zweck der Schöpfungen in der Wüste nicht ausgesprochen, so daß man annehmen muß, der Verf. setze für das Verständnis seiner Darstellung die Stellen 41, 18; 43, 19. 20; 48, 21; 49, 10 als bekannt voraus. Ähnliches gilt von 35, 9 (גְּאוּלִים) und 51, 10; 62, 12; 63, 4; ferner von 35, 8 (Straße) und 40, 3. 4; 43, 19; 49, 18; 65, 17 (11, 16; 19, 23); ferner von 34, 8; 35, 4 und 61, 2; 63, 4. Vgl. noch 34, 4 (13, 10) und 51, 6; 65, 17; 66, 22; ferner 35, 1. 2 und 41, 19; 43, 29; 49, 9. Wenn aber der Verf. der Kap. 34. 35 abhängig ist von Kap. 40 ff., so fällt seine Zeit später als die Abfassungszeit von Kap. 40—66. Damit käme man in nachjesajanische Zeit. Wer nun Kap. 40 ff. in die exilische Zeit verlegt, wird nicht daran vorbeikommen, die

Kap. 34 f. einer späteren Periode zuzuweisen. Sicher scheint mir aber zu sein, daß eine Verlegung der Abfassungszeit in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts (vor der Unterjochung der Edomiter durch Hyrkan 128 v. Chr.) der ausreichenden Gründe entbehrt (vgl. Duhm, Marti).

IV. Anhang.

1. Sennacheribs Feldzug gegen den Westen und Jerusalems Befreiung Kap. 36. 37.

1 In jenen Tagen [?] *zog Sennacherib, der König von Assur, wider alle festen Städte Judas und nahm sie ein. 2 Da sandte der König von Assur den Rabsake von Lachis nach Jerusalem an den König Hiskia mit starker Heeresmacht; der nahm Aufstellung an der Wasserleitung des obern Teiches an der Straße nach dem Walkerfeld. 3 Da gingen Eljakim, der Sohn des Hilkia, der Hausminister, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joach, der Sohn des Asaph, der Kanzler, zu ihm hinaus. 4 Da sprach der Rabsake zu ihnen: Saget doch dem Hiskia: So spricht der Großkönig, der König von Assur: Worauf stützt sich doch das Vertrauen, das du hegst? 5* Du meinst *wohl, ein bloßes Wort bedeute schon Rat und Macht zum Kriege? Nun, auf wen hast du dich denn verlassen, daß du von mir abfielest? 6 Siehe, du verlässest dich auf den zerbrochenen Rohrstab da, auf Ägypten, welcher jedem, der sich darauf stützt, in die Hand fährt und sie durchbohrt; so macht's der Pharao, der König von Ägypten, allen, die sich auf ihn verlassen. 7 Wolltet* ihr *mir aber antworten: Auf Jahve, unsern Gott, verlassen wir uns, so ist das ja derselbe, dessen Höhen und Altäre Hiskia entfernt hat, indem er Juda und Jerusalem befahl: Vor diesem Altar sollt ihr anbeten! 8 Nun ferner, geh doch mit meinem Herrn, dem König (von Assur), eine Wette ein: ich will dir zweitausend Rosse geben, ob du wohl imstande bist, Reiter für sie zu beschaffen? 9 Wie kannst du da einen einzigen ( ) von den geringsten Dienern meines Herrn zurückschlagen? Und so verließest du dich auf Ägypten wegen Wagen und Reiter. 10 Nun ferner, bin ich ohne Jahve wider dieses Land herangezogen, um es zu verheeren? Jahve hat mir befohlen: Ziehe* wider *dieses Land und verheere es! 11 Da sprach Eljakim (, Sebna und Joach) zum Rabsake: Sprich doch aramäisch mit deinen Knechten, denn wir verstehen es; sprich doch nicht jüdisch mit uns vor den Ohren der Leute auf der Mauer. 12 Da sprach der Rabsake: Hat mich mein Herr etwa zu deinem Herrn und zu dir geschickt, um diese Botschaft zu bringen, und nicht vielmehr zu den Männern, die auf der Mauer sitzen, [die dazu gezwungen sein werden,] daß sie*

samt euch ihren Kot essen und ihren Harn trinken? 13 Da stellte sich der Rabsake hin und rief mit lauter Stimme auf jüdisch und sprach: Höret die Worte des Großkönigs, des Königs von Assyrien! 14 So spricht der König: Laßt euch von Hiskia nicht täuschen, denn er vermag euch nicht zu retten. 15 Und laßt euch nicht von Hiskia auf Jahve vertrösten dadurch, daß er sagt: Jahve wird uns sicher erretten, diese Stadt wird nicht in die Hand des Königs von Assur übergeben werden. 16 Höret nicht auf Hiskia, denn so spricht der König (von Assur): Schließet einen Bund mit mir und kommet zu mir heraus, so sollt ihr ein jeder von seinem Weinstock und seinem Feigenbaum essen und ein jeder trinken das Wasser seines Brunnens, 17 bis ich komme und euch hole in ein Land, das eurem Lande ähnlich ist, ein Land mit Korn und Most, ein Land mit Brot und Weinbergen [?]. 18 Daß nur nicht Hiskia euch verführe dadurch, daß er sagt: Jahve wird uns erretten! Haben denn die Götter der Heiden, ein jeder sein Land, aus der Hand des Königs von Assur errettet? 19 Wo sind die Götter von Hamath und Arpad, wo die Götter von Sepharwajim [?]? [Wo sind die Götter des Landes Samaria?] Haben sie etwa Samaria aus meiner Hand errettet? 20 Wo wären unter allen Göttern ( ) der Länder solche, die ihr Land aus meiner Hand errettet hätten, daß nun Jahve Jerusalem aus meiner Hand erretten sollte? 21 Da schwiegen sie und antworteten ihm kein Wort, denn so lautete der Befehl des Königs: Antwortet ihm nicht! 22 Da kamen Eljakim, der Sohn des Hilkia, der Hausminister, und Sebna, der Staatsschreiber, und Joach, der Sohn des Asaph, der Kanzler, mit zerrissenen Kleidern zu Hiskia und meldeten ihm die Worte des Rabsake.

37, 1 Als König Hiskia [diese] vernahm, zerriß er seine Kleider, legte ein Trauergewand an und ging in das Haus Jahves. 2 Und er schickte Eljakim, den Hausminister, und Sebna, den Staatsschreiber, und die Ältesten der Priester, in Trauerkleider gehüllt, zum Propheten Isaias, dem Sohn des Amoz. 3 Und sie sprachen zu ihm: So spricht Hiskia: Ein Tag der Not, der Züchtigung und Beschimpfung ist dieser Tag, denn die Kinder sind bis an den Muttermund gekommen, aber es ist keine Kraft da, zu gebären. 4 Vielleicht hört Jahve, dein Gott, die Worte des Rabsake, den der König von Assur, sein Herr, hergesandt hat, um den lebendigen Gott zu lästern, und ahndet die Worte, die Jahve, dein Gott, gehört hat; du aber lege Fürbitte ein für den Überrest, der noch vorhanden ist. 5 Als nun die Diener des Königs Hiskia [mit diesem Auftrag] zu Isaias kamen, 6 da sprach Isaias zu ihnen: So sprechet zu eurem Herrn: Also spricht Jahve: Fürchte dich nicht vor den Worten, welche du gehört hast, mit denen mich die Buben des Königs von Assur gelästert

haben. 7 Siehe, ich will ihm einen Geist eingeben, und er wird ein Gerücht hören und in sein Land zurückkehren, und in seinem Lande will ich ihn durch das Schwert umbringen lassen.

8 Da kehrte der Rabsake zurück und fand den König von Assur mit der Belagerung von Libna beschäftigt, er hatte nämlich gehört, daß er von Lachis aufgebrochen war. 9 Als er dann betreffs Tirhakas, des Königs von Kusch, die Nachricht erhielt: Er ist ausgerückt, um mit dir zu kämpfen, da schickte er abermals *Boten an Hiskia mit dem Auftrage: 10 So sollt ihr zu Hiskia, dem König von Juda, sprechen: Laß dich nicht durch deinen Gott, auf den du dich verlässest, irreführen, so daß du denkst: Jerusalem wird nicht in die Hand des Königs von Assur übergeben werden. 11 Siehe, du hast gehört, wie die Könige von Assur mit allen Ländern verfahren sind, da sie den Bann an ihnen vollstreckten, und du solltest gerettet werden? 12 Haben denn die Götter der Völker, welche meine Väter vernichtet haben, diese gerettet, Gosan und Haran und Reseph und die Leute von Eden, die in Telassar wohnten? 13 Wo ist der König von Hamath und der König von Arpad und* der *König der Stadt Sepharwajim, von Hena und Iwwa? 14 Als Hiskia* den Brief *aus den Händen der Boten empfangen und ihn gelesen hatte, da ging er hinauf ins Haus Jahves und (Hiskia) breitete ihn vor Jahve aus. 15 Und Hiskia betete zu Jahve und sprach: 16 Jahve der Heerscharen, Gott Israels, der du über den Cherubim thronest, du allein bist Gott über alle Königreiche der Erde, du hast den Himmel und die Erde gemacht. 17 Neige, Jahve, dein Ohr und höre, öffne, Jahve,* deine Augen *und sieh und höre (alle) die Worte Sanheribs, die er entboten hat, um den lebendigen Gott zu lästern. 18 In der Tat, Jahve, haben die Könige Assurs ( )* die Völker *und ihr Land verheert 19 und haben ihre Götter ins Feuer geworfen, denn das waren keine Götter, sondern Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, und so haben sie jene vernichtet. 20 Nun aber, Jahve, unser Gott, errette uns aus seiner Hand, auf daß alle Könige der Erde erkennen, daß du, Jahve, allein [Gott] bist.*

21 Da sandte Isaias, der Sohn des Amoz, zu Hiskia und ließ ihm sagen: So spricht Jahve, der Gott Israels: Was du bezüglich Sanheribs, des Königs von Assur, mir im Gebet vorgetragen hast, [habe ich gehört.] 22 Dies ist das Wort, das Jahve über ihn geredet hat:

Es verachtet dich, es spottet deiner
die Jungfrau Tochter Sion.
Hinter dir her schüttelt den Kopf
die Tochter Jerusalem.

23 Wen hast du gelästert und gehöhnt [?]
und gegen wen die Stimme gerichtet

Und hochmütig erhoben deine Augen?
wider den Heiligen Israels!
24 *Durch deine Knechte hast du den Herrn gelästert*
und hast gesagt: Mit meinen zahlreichen Wagen
Erstieg ich die Höhe der Berge,
die innersten Winkel des Libanon.
Ich hieb um *seine hochgewachsenen Zedern,*
seine auserlesenen Zypressen.
Ich kam *bis zu seiner äußersten Höhe,*
in seinen gartenähnlichen Wald.
25 *Ich grub und trank*
[fremde] Wasser.
Ich trocknete aus *mit der Sohle meiner Füße*
alle Flüsse Ägyptens.
26 *Hast du's nicht gehört?*
von längsther hatte ich es bereitet.
In der Vorzeit Tagen hatte ich es geplant,
nun ließ ich's eintreffen.
Und so hattest du *in (wüste) Steinhaufen zu wandeln*
feste Städte.
27 *Und ihre Bewohner in Ohnmacht*
schraken zusammen und wurden zuschanden,
Wurden wie Kraut des Feldes
und sprossendes Grün,
Wie Gras auf Dächern und Fluren
beim Wehen des Ostwindes.
28 *[Dein Aufstehen] und dein Sitzen,*
dein Gehen und Kommen kenne ich ().
29 *() Dein Toben wider mich und dein* Lärmen
ist mir zu Ohren gekommen.
So will ich dir meinen Ring in die Nase legen
und meinen Zaum an die Lippen.
Und ich will dich zurückführen auf dem Wege,
den du gekommen bist.
30 *Und dies soll dir als Zeichen dienen:*
Man ißt in diesem Jahr den Nachwuchs
und im zweiten Jahr den Wurzelwuchs.
Aber im dritten Jahr säet und erntet,
pflanzet Weinberge und esset die Frucht davon!
31 *Was von Juda entronnen und übrig geblieben ist, setzt*
Wurzeln unten an und (bringt) Frucht oben.
32 *Denn von Jerusalem wird ausgehen ein Rest*
und Entronnene vom Berge Sion.
Der Eifer Jahves der Heere wird solches vollführen.

33 Darum spricht Jahve also über den König von Assur:
Er wird nicht hineinkommen in diese Stadt,
noch einen Pfeil hineinschießen.
Er wird mit keinem Schild wider sie vorrücken,
noch gegen sie einen Wall aufschütten.
34 Auf dem Wege, den er gekommen, wird er umkehren,
aber nicht hineinkommen in diese Stadt ( ).
35 Und ich werde diese Stadt umschirmen, um sie zu erretten,
um meinetwillen und um meines Knechtes David willen.
36 Da ging [eines Nachts] der Engel Jahves aus und schlug im Lager Assurs 185000 Mann, und als man früh am Morgen aufstand, da waren sie lauter tote Leichen. 37 Da brach Sanherib, König von Assur, auf und zog ab und kehrte um und blieb in Nineve. 38 Und als er einst anbetend im Tempel seines Gottes Nisroch weilte, da erschlugen ihn seine Söhne Adrammelech und Sarefer mit dem Schwert; sie aber flüchteten sich in das Land Ararat, und sein Sohn Asarhaddon wurde König an seiner Statt.

1 4 Rg 18, 13. ויהי fehlt im Parallelbericht. Das Datum „im vierzehnten Jahre des Königs Ezechias“ ist unrichtig. Da nämlich der Feldzug Sennacheribs gegen Jerusalem in das Jahre 701 fällt, so mag man das erste Regierungsjahr des Ezechias wie immer ansetzen (ob auf 727 oder 721), jedenfalls ist das 14. Regierungsjahr nicht das Jahr 701. Man hat vorgeschlagen, das Datum hier zu tilgen und es in 38, 1 vor den Krankheitsbericht einzusetzen. Das ist aber bei Annahme der Chronologie Šandas unmöglich. Denn das 14. Jahr Ezechias' wäre 708 (721—14). Um diese Zeit war Merodachbaladan, dessen Gesandte kurz nach der Krankheit in Jerusalem erschienen, aus Babel vertrieben. Ist 727 das erste Regierungsjahr Ezechias', so fiele das 14. Jahr auf 714; von hier bis zum Todesjahr 699 verliefen noch 15 Jahre, wie 38, 5 angibt. Aber auch 714 ist zweifelhaft, weil das Versprechen auf Rettung aus der von Sennacherib drohenden Gefahr (diese ist in 38, 6 wegen 37, 35; 31, 5 gemeint) nicht lange vor Sennacherib (705—681), also nicht 714, gegeben sein kann. Wenn aber „das 14. Jahr des Königs Ezechias“ auch nicht für den Krankheitsbericht paßt, dann muß wohl seine Entstehung auf späterer Berechnung beruhen und seine Einfügung auf eine jüngere Hand zurückgehen. Die Vermutung Šandas siehe II. 246. 301. Er nimmt als ursprüngliche Zeitbestimmung אז an. סנחריב wird richtig nach der assyrischen Form Sin-aḫeerîba in der Vulg. mit Sennacherib wiedergegeben. בל־ om Gr, ist zu streichen. 2 4 Rg 18, 17. Zwischen V. 1 u. 2 schiebt das 4. Königsbuch den Bericht 18, 14—16 ein, der sich von dem Bericht 18, 13. 17ff. sichtbar unterscheidet (vgl. חזקיה statt חזקיהו); vgl.

Šanda II 289. Der Bericht erzählt den Verlauf einer Gesandtschaft des Ezechias an Sennacherib in Lakiš: Unterwerfung des Ezechias, Angebot eines Tributs, Höhe des auferlegten Tributes und Leistung desselben. Šanda leugnet, 1. daß die Gesandtschaft nach Lakiš vor den Zug des Rabsake wider Jerusalem falle (vgl. unten 37, 8. 9), und 2. daß der Tribut nach Lakiš gesandt worden sei (vgl. unter Literarkritisches). Ich halte es für wahrscheinlich, daß Ezechias bald nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Eltheke, bevor noch Sennacherib irgendeine Operation wider Juda unternahm, seine Unterwerfung anbot und den auferlegten Tribut in Lakiš bezahlte, daß aber trotzdem Sennacherib seine Kriegsscharen wider Juda aufbot und den Rabsake wider Jeruaslem sandte. — Über die textlichen Abweichungen unseres Verses von 4 Rg 18, 17 vgl. Šanda. רַבְשָׁקֵה ist Transkription des assyr. rab šaḳe = Oberst der Hohen = Oberoffizier. מִלָּכִישׁ: der König hatte sein Standquatier in Lachis (vgl. 37, 8 und KB II 114) Die Wasserleitung des obern Teiches (des jetzigen Hiskia- oder Patriarchen- oder Amygdalon-Teiches) an der Straße zum Walkerfeld haben wir schon 7, 3 kennengelernt. Während die Begegnung des Propheten mit König Achaz am Anfangspunkt der Leitung stattfand, dort wo sie ihr Wasser aus Brunnen oder Quellen aufnahm, wählte der assyrische Feldherr als Standort den Platz vor der Stadtmauer, wo die Wasserleitnng in die Stadt geführt wird, also ungefähr am heutigen Jafator, dem damaligen Ecktor. 3 4 Rg 18, 18. Die Verschiedenheit der parallelen Texte verzeichnet Šanda. Die Drohung wider Sebna 22, 15ff. ist in Erfüllung gegangen. Eljakim ist Hausminister geworden, Sebna aber ist nicht ganz in Ungnade gefallen, sondern mit dem Posten eines Staatssekretärs betraut worden. Der סֹפֵר hatte die staatlichen Schriftstücke anzufertigen, auch das Finanzwesen zu besorgen(4 Rg 12, 10; 22, 3. 4), während der מַזְכִּיר oder Kanzler die Staatschronik führte, die laufenden Staatsangelegenheiten dem König vortrug und dessen Anordnungen protokollierte (vgl. Šanda 1 66 f.). Die auffällige Erscheinung, daß weder hier noch V. 20 noch 22, 15 der Vatername Sebnas Erwähnung findet, wird auf ausländische Herkunft Sebnas gedeutet. 4 4 Rg 18, 19. Die hier beginnende Rede des Rabsake ist „rhetorische Komposition des Erzählers“ (Šanda). Dem Ezechias wird der Titel König versagt, vielleicht deshalb, weil er als Rebell für Rabsake nicht als König gelten konnte; dem assyrischen König aber wird der offizielle Titel „der große König“ beigelegt. Rabsake will durch seine Worte zeigen, das kein anderes Vertrauen König Ezechias retten kann als das Vertrauen auf den König von Assyrien. 5 4 Rg 18, 20. Statt

אמרתי ist wahrscheinlich mit 4 Rg zu lesen אמרתָּ und letzteres fragend zu übersetzen. Meinst du etwa, ein bloßes Wort bedeute schon Rat und Macht zum Kriege? Dazu bedarf's anderer stärkerer Mittel. Nun, welche hast du? auf welche Hilfe hast du dich verlassen, als du den Abfall von mir wagtest? Im folgenden wird dann die Nichtigkeit der etwa von Ezechias ins Auge gefaßten Hilfsmittel erwiesen (vgl. Marti). Wie kann Rabsake vom Abfall Ezechias' sprechen, da dieser doch den auferlegten Tribut bezahlt und nach Lachis geliefert und dadurch Sennacherib als Oberherrn wieder anerkannt hat? Darauf ist zunächst zu erwidern, daß 4 Rg 18, 14—16 ein besonderer Bericht ist, der von unserm Erzähler nicht vorausgesetzt zu sein braucht. Aber selbst wenn der Erzähler die Tributleistung kannte und berücksichtigte, so konnte dennoch Ezechias dem Assyrer so lange als Rebell gelten, als er den Abfall von Assur nicht durch Bewilligung aller Forderungen seines Oberherrn wieder gutgemacht hatte, zumal den Assyrern nicht verborgen sein konnte, daß die Verbindung zwischen Juda und Ägypten (Tirhaka 37, 9) noch nicht abgebrochen war. — Im folgenden wird gezeigt, daß Ezechias' Hoffnung auf Ägypten, Jahve und die eigene Macht vergeblich ist. 6 4 Rg 18, 21. Die erste Hilfe, auf welche Ezechias baut, ist Ägypten. Der damalige Pharao hieß Śabataka (703—691). Er sandte 701 Tirhaka mit einem Heere dem Ezechias wider Sennacherib zu Hilfe. Diese Hilfe, die sich später als nutzlos erwies, stand zur Zeit, da Kap. 36 sich abspielte, noch aus. Aber Rabsake, der mit Rücksicht auf frühere Ereignisse (vgl. Kap. 20) auf Zustimmung rechnen konnte, nennt Ägypten einen Rohrstab, der, wenn man sich auf ihn stützt, zerbricht und dem, der ihn gebraucht, in die Hand fährt und sie durchbohrt. Das Bild vom Stab findet sich auch Ez 29, 6. 7; es lag nahe, da die Ufer des Nil an Rohrgebüsch nicht arm sind. Der Rohrstab wird proleptisch geknickt (רָצוּץ) genannt; der schon morsche Stab zerbricht vollständig, wenn die entscheidende Belastungsprobe eintritt. In V. 6 und Kap. 31 finden sich manche übereinstimmende Ausdrücke (vgl. מִשְׁעֶנֶת mit וְיִשָּׁעֵנוּ, ferner בָּטַח); daraus folgt, daß unser Erzähler Kap. 31 kennt und benutzt. 7 4 Rg 18, 22. Die andere Hilfe, auf die Ezechias baut, ist Jahve. Weil Ezechias nicht angeredet wird, sondern als dritte Person auftritt, so ist statt תאמר mit Rg תאמרון zu lesen. Weil V. 6 an Ezechias gerichtet ist, ebenso V. 8f., während V. 7 sich an die Abgesandten wendet, so soll V. 7 verdächtig sein. Nach Śanda ist der Vers echt, weil der Wechsel zur Belebung der Diktion absichtlich gewählt ist. Rabsake argumentiert von seinem heidnischen Standpunkt aus: Ezechias hat durch Abschaffung der Altäre Jahve beleidigt und

dessen Hilfe verscherzt. Aus umserm Vers ergibt sich, daß der Erzähler (um 620) dem Ezechias eine Kultuskonzentration nach Jerusalem zuschreibt, wie ja auch der Redaktor der Königsbücher (4 Rg 18, 4) der Meinung ist, daß alle Höhen, auch die für Jahve errichteten (vgl. Mich 1, 5), durch Ezechias kassiert worden sind (vgl. Šanda II 242). 8 4 Rg 18, 23. Zum Abfall und Widerstand gegen Sennacherib konnte den König Ezechias drittens das Vertrauen auf die eigene Macht getrieben haben. Mit dieser Macht steht's nach Ansicht Rabsakes sehr schlecht. Er glaubt, wenn er 2000 Pferde zur Verfügung stelle, könne Ezechias nicht einmal die erforderlichen Reiter dazu aufbringen. Die Worte des Assyrers mögen nicht ohne Übertreibung sein, jedenfalls wird die Reiterei bei den Judäern recht schwach gewesen sein (vgl. 31, 1; 30, 16). Zugleich können wir einigermaßen schließen auf die Heeresmacht des Rabsake, die V. 2 als חֵיל כָּבֵד bezeichnet wird. אשור ist zu streichen; in Rg ist nach Eindringen der Glosse Assur in המלך der Artikel gestrichen. 9 4 Rg 18, 24. Da du nicht einmal 2000 Reiter aufbringen kannst, wie könntest du da einen einzigen von den geringsten Dienern meines Herrn zurückschlagen? הָשִׁיב פְּנֵי = das Gesicht (eines Angreifenden) zurückwenden. Auffällig ist פַּחַת אֶחָד, wo beide, Nomen und attributives Adjektiv, im stat. constr. stehen (vgl. E. König 3 § 277 o). Marti liest פחט und sieht darin eine Glosse zu עַבְדֵי: die Knechte sind Statthalter; das scheint die einfachste Lösung zu sein, andere sind gekünstelt. Der zweite Satz des Verses וַתִּבְטַח enthält die logische Folge aus dem ersten: und so (infolge deiner eigenen Schwäche) setztest du dein Vertrauen usw. Šanda schließt so an: doch du verlässest dich ja; das gibt, wie mir scheint, den Sinn wieder, aber das liegt nicht formell im ו consec. Eine Versetzung des Satzes nach V. 6 ist unnötig, das Schielen nach Ägypten ist ein neuer Beweis für die eigene Schwäche. לְ vor רֶכֶב = hinsichtlich oder wegen (vgl. Ges. § 119 u). In Wagen und Reiter schimmert 31, 1 als ein vom Erzähler benutzter Vers durch. 10 4 Rg 18, 25. V. 10 gibt nicht einen neuen Vertrauensgrund an, um ihn dann zu zerstören, sondern zerstört, zusammenfassend, alle vorherigen: ich bin ein Werkzeug in der Hand Jahves (vgl. 10, 5), von ihm damit beauftragt, dies Land zu verheeren. Da fällt Selbst-, Menschen- und Gottvertrauen von selbst dahin. Da die Rede eine rhetorische Komposition des Erzählers ist, so wird anzunehmen sein, daß letzterer jenen prophetischen Gedanken dem Assyrer in den Mund gelegt, und daß der Assyrer selbst, da ihm derartiges fern lag, etwa nur seine Erfolge als von Jahve gewollte hingestellt hat. Statt „dieses Land“ (1) hat Rg „dieser Ort“; letzteres wird von vielen als ursprünglich vorgezogen; man

muß dann annehmem, daß die Absicht, Jerusalem zu verheeren, keine absolute ist; es liegt darin eine bedingte Drohung. Statt אֶל lies על wie Rg. Šanda will עליתי mit jähem Personenwechsel (vgl. V. 6—8) vom Assyrerkönig als Subjekt verstehen; in dessen Munde würden die Worte ohne Zweifel am besten klingen, aber der Text deutet nichts davon an. 11 4 Rg 18, 26. Da Joach im Unterschiede von V. 3 der Vatername nicht hinzugefügt wird, so könnte man „Sohn des Hilkia“ 4 Rg für späteren Zusatz ansehen; weil aber Rabsake sich V. 12 nur an Eljakim wendet (vgl. zu dir), so werden Sebna und Joach auf späterem Zuwachs beruhen, und Sohn des Hilkia kann ursprünglich sein. Die jüdischen Abgesandten verkennen nicht den Wahrheitsgehalt, der in dem Worte des Rabsake V. 10 steckt; sie fürchten, daß das Volk, wenn es die Worte des Assyrers verstände, durch sie entmutigt werden und auf Übergabe der Stadt drängen könnte. Deshalb bitten sie den Assyrer höflich (vgl. deine Knechte), er möge aramäisch und nicht jüdisch mit ihnen reden. יהודית (vgl. Sprache Kanaans 19, 18) bezeichnet hier, wie es scheint, im allgemeinen die hebräische Sprache im Unterschied von der aramäischen — ein solcher Sprachgebrauch wäre um 701, da das Nordreich schon 20 Jahre nicht mehr existierte, und Juda allein (daher jüdische Sprache) maßgebend war, nicht unmöglich —, während dasselbe Wort in Neh 13, 24 nur dialektische Unterschiede hervorheben will. Die Bitte Eljakims setzt voraus, daß Rabsake, der hebräisch redete, auch die aramäische Sprache verstand; da er also neben seiner assyrischen Muttersprache noch zwei fremde Sprachen beherrschte, so war er zu diplomatischen Verhandlungen zwischen Assyrien und den Weststaaten besonders geeignet. Über die sprachlichen Verhältnisse in Assyrien und Palästina zu dieser Zeit vgl. Sanda II 256f. 12 4 Rg 18, 27. Der Rabsake antwortet, sein Auftrag richte sich nicht so sehr an den König und seinen Minister, als an das Volk, das alle Qualen der Belagerung, deren Beginn bei Ablehnung der assyrischen Forderung als bevorstehend vorausgesetzt wird, durchzukosten habe. Zur Erklärung von לאכל erinnere ich an היה לעשות = er war bestimmt oder genötigt zu tun, wobei היה leicht ausgelassen wird (vgl. Ges. § 114h); hier also: zu den Leuten, welche während der Belagerung aus gänzlichem Mangel an Nahrungsmitteln dazu genötigt sein werden, samt euch selbst den eigenen Kot zu essen und den eigenen Urin zu trinken. Der Assyrer trägt die Farben grell auf, um sie gefügig zu machen. Entsprechend dem הָאֵל ist auch vor האנשים statt על ein אֶל zu lesen. Für die derben Ausdrücke חַרְאֵיהֶם (E. König, Lex., nicht חֲרָאֵיהֶם) und שִׁנֵּיהֶם (von שִׁין = Urin) will Q, wie die Vokalzeichen andeuten, die feinern lesen: צוֹאָתָם = ihr Kot und

מֵימֵי רַגְלֵיהֶם = Wasser ihrer Füße. 13 4 Rg 18, 28. Rabsake schlägt das Ansinnen Eljakims aus, er will das Volk gewinnen und gegen den König aufreizen, deshalb stellt er sich hin, d. h. tritt näher an die Mauer heran und ruft mit lauter Stimme. Das Bestreben, zwischen Fürst und Volk Zwietracht zu säen, war auch sonst bei den Assyrern beliebt, um eine Stadt ohne mühevolle kriegerische Operationen in ihre Hände zu bekommen (vgl. Šanda II 259). Šanda meint, der Erzähler verfolge zugleich einen rhetorischen Zweck: er lasse den Rabsake in seiner Sucht, das Volk zu gewinnen, weiter und weiter gehen und lasse ihn schließlich zur Beschimpfung Jahves sich versteigen, um gegenüber dieser schweren Schuld die Hilfe Jahves um so effektvoller hervorheben zu können. 14 4 Rg 18, 29. Zu הִשִּׁיא (von נשׂא) mit ל vgl. dasselbe Verb mit Akkus. in 37, 10. Die Betörung bestände darin, daß sie an die Rettung, die Ezechias ihnen auf Grund seiner eigenen und seiner Bundesgenossen Macht verspricht, glauben, sich zur äußersten Verteidigung der Stadt entschließen und am Ende die Machtlosigkeit des Königs erkennen müßten. מידו in 4 Rg am Schluß des Verses müßte in מידי verändert werden. 15 4 Rg 18, 30. Ezechias selbst ist ohnmächtig. Wenn er euch aber auf Jahve vertrösten wollte, als ob dieser die Kapitulation der Stadt verhindern könnte, so glaubt ihm nicht. Warum sie auf Jahve nicht vertrauen sollen, wird hier und in den beiden folgenden Versen nicht angegeben, sondern erst in V. 18—20 ausgeführt. 16 4 Rg 18, 31. Die Verse 16. 17 enthalten eine freundliche Einladung zur Übergabe. Da Ezechias nie König genannt wird, so ist Assur zur Unterscheidung überflüssig und wegen des Artikels vor König, der stehen geblieben ist, unecht. עֲשׂה בְרָכָה: Segen, d. i. Beglückwünschungsverhältnis, Segensbund, Frieden schließen. צאו: kommt heraus, d. i. öffnet die Tore und übergebt mir die Stadt. Nach der Übergabe soll sofort der volle Friedenszustand eintreten. Die Landbevölkerung, welche in die Stadt geflüchtet ist und jetzt Hunger leiden muß, darf zurückkehren und wieder in den Genuß ihres Besitztums treten. Weintrauben und Feigen spielten in der Ernährung des Volkes eine große Rolle. בור ist die beim Hause angelegte Zisterne, die im Südreiche große Bedeutung hatte, weil Quellwasser selten war. 17 4 Rg 18, 32. Ihr dürft in eurem Besitztum bleiben, bis ich komme (inf.) und euch hole (verb. fin. den Infinitiv fortsetzend) in ein anderes Land. Es kommt uns sonderbar vor, daß Rabsake, der die Leute von Jerusalem für Assur gewinnen will, ihnen die Deportation in ein fremdes Laud in Aussicht stellt, mag er sie auch durch anziehende Schilderung der neuen Heimat zu versüßen suchen. Da kommt leicht der Gedanke, daß diese Unklug-

heit dem Erzähler aufs Konto zu setzen ist. Doch ist nicht zu vergessen, daß der Text weder von einer sofortigen noch von einer baldigen Deportation spricht, und daß die assyrischen Könige glauben konnten, die Deportierten machten durch den Wechsel der Wohnsitze keinen schlechten Tausch, da die neuen Siedelstätten in fruchtbarem, meist schon kultiviertem Lande lagen (vgl. Šanda II 259). Zu „Weinberge“ würden „Äcker“ חֲלָקִים statt לחם harmonisch passen, da beide Pflanzstätten von Korn und Most sind, die voraufgehen. Aber der Verf. muß nicht volle Harmonie gewollt haben. Der Text von Rg fügt am Schluß des Verses bei: „ein Land voll Ölbäume und Honig, daß ihr lebt und nicht sterbt. Höret nicht auf Ezechias! Denn er verführt euch, wenn er spricht: Jahve wird uns erretten.“ Hier schließt 4 Rg 18, 32, während in Js schon mit פֶּן־יָסִית der neue Vers 18 beginnt. Ob das Plus echt ist, bleibt zweifelhaft. An „höret nicht auf Ezechias“ schließt sich zwar „denn er verführt euch“ gut an, und „höret nicht auf Ezechias“ 4 Rg 18, 32 scheint auch mit „höret nicht auf Ezechias“ 4 Rg 18, 31 parallel zu stehen, aber 18 der Satz „daß nur nicht Ezechias euch verführe“ vermittelt den Übergang ebensogut als „höret nicht auf Ezechias, denn er verführt euch“, weil פֶּן einen selbständigen negativen Wunschsatz einleiten kann. יַסִּית ist imperf. hiph. mit Vorderverdoppelung von סות. 4 Rg läßt dem הַצֵּילוֹ noch den inf. absol. voraufgehen, was vielleicht ursprünglich ist. Um zu zeigen, daß die Vertröstung auf Jahve eine Betörung des Volkes ist, beginnt der Rabsake mit der Ohnmacht der heidnischen Götter, um dann mit der Ohnmacht Jahves zu enden. 19 4 Rg 18, 34. Hamath und Arpad sind schon vor Sennacherib unter assyrische Herrschaft gekommen. Sepharwaim ist vermutlich, weil es auf Hamath und Arpad (nordwestlich von Aleppo) folgt, ein syrischer Ort, also nicht identisch mit dem babylonischen Sippar, das übrigens als Doppelstadt סִפַּרַיִם heißen würde. סִבְרַיִם Ez 47, 16, zwischen Damaskus und Hamath, ist lautlich von סְפַרְוַיִם zu verschieden (vgl. Šanda II 225). Man erwartet nach Sepharwaim der Symmetrie wegen noch einen Ort; 4 Rg 18, 34 hat zwei Namen הֵנַע וְעִוָּה; vielleicht ist וְעִוָּה (vgl. עִוָּה 4 Rg 17, 24) echt und הֵנַע eine daraus durch Korruption entstandene Form (vgl. Šanda II 260). Nach Sepharwaim ist aus Lukian (vgl. Kittel, BH zu 4 Rg 18, 34) zu ergänzen אַיֵּה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן כִּי = wo sind die Götter des Landes Samaria? Haben sie etwa usw. ו vor כִּי ist aus dem ausgefallenen Text übrig geblieben und hier zu streichen. הֲכִי = הֲכִי = ist's der Fall daß? Den Sieg über Samaria, der Sargon zukommt, nimmt Sennacherib für sich in Anspruch, weil er sich als König von Assur mit seinem Vorgänger eins fühlt. Unter den Göttern Samarias

könnte, da der König von Assur spricht, Jahve mitgemeint sein; der Erzähler beabsichtigt aber, wie Šanda meint, einen Seitenhieb auf den in Israel lange geübten Baalkult. 20 4 Rg 18, 35. מִי . . . אֲשֶׁר = welche unter allen Göttern wären solche, welche . . .? אֵלֶּה beschränkt den Gedanken auf die vorher genannten Reiche; in 4 Rg, wo „diese" fehlt, ist der Gedanke verallgemeinert. Jahve wird die Macht, gegen Assur helfen zu können, abgesprochen. In V. 10 sagt Sennacherib, er komme im Auftrage Jahves. Die beiden Verse brauchen sich nicht zu widersprechen. Jahve kann nicht helfen (V. 20); er will auch nicht helfen, denn ich handle in seinem Auftrage (V. 10). 21 4 Rg 18, 36. Das konsekutive Imperf. ויחרישו ist richtig; wie das Perf. 4 Rg entstanden, ist ungewiß (vgl. E. König, 3 § 370r). Subjekt ist das Volk, wie 4 Rg richtig zur Erklärung beifügt, denn das Volk war V. 13—19 angeredet. Die Unterhändler konnten gar nicht antworten, weil der Rabsake sich von ihnen weg zum Volke gewandt hatte. Erst V. 22 spricht wieder von ihnen, daher werden sie da namentlich aufgeführt. Eljakim hatte nur den Auftrag, die Forderung des Assyrers entgegenzunehmen. Daß dabei Worte gewechselt wurden, war Gebot internationaler Höflichkeit; das lehrt ja auch die sehr ungeschickte Bemerkung der Abgesandten V. 11 und die Antwort V. 12. Die entscheidende Antwort auf die assyrische Forderung war selbstverständlich dem König Ezechias vorbehalten, das brauchte den Abgesandten nicht eingeschärft zu werden. Ein Schweigegebot an das Volk setzt allerdings voraus, daß der König den Ort und den Verlauf jener Unterredung ungefähr kannte. Wo die Unterredung stattfand, und daß das Volk an derselben in gemessener Entfernung teilnehmen würde, konnte man vorauswissen. Störung der Verhandlung war also nicht ausgeschlossen. Auf diese Weise erklärt sich hinlänglich, daß der König dem Volke geboten hatte, sich schweigend zu verhalten. Der Nominalsatz (מצות המלך ist Prädikat und היא Subjekt) gehört, wie der Zusammenhang lehrt, der Zeit nach in die Vergangenheit, daher: denn Befehl des Königs war es, lautend usw. 22 4 Rg 18, 37. Die Abgesandten des Ezechias zerrissen ihre Kleider zum Ausdruck des Schmerzes über die Gotteslästerung, Anmaßung und Drohung, die in den Worten des Rabsake lagen. Was der Erzähler über die Verhandlung berichtet, ist nur ein Teil dessen, was dort vorfiel. Die Forderung unbedingter Unterwerfung nebst Androhung schwerster Repressalien bei Ablehnung derselben wird nur nebenbei in milder Form (V. 10) erwähnt, während der Lästerung Jahves, die dem Zweck der Darstellung am besten diente, weiter Raum gewährt wird.

37, 1 4 Rg 19, 1. Als die Boten mit zerrissenen Kleidern an den königlichen Hof zurückkehrten und Bericht erstatteten, da zerriß auch Ezechias seine Kleider und zog den שַׂק an. Dieser war ein einfaches grobes Gewand von schwarzer Farbe, das Trauernde oder vom Unglück Betroffene trugen (vgl. 20, 2). Ezechias stand vor einer schweren Entscheidung. Sollte er die Stadt übergeben, oder sollte er den Forderungen und Drohungen des assyrischen Königs bis aufs Blut widerstehen? Ohne Jahve und seinen Propheten wollte er diese Entscheidung nicht treffen. Deshalb ging er zum Tempel, um im Gebete Licht und Kraft zu finden. **2** 4 Rg 19, 2. Zugleich stellte er eine vornehme Gesandtschaft zusammen und schickte sie zum Propheten. Zu den Mitgliedern der Gesandtschaft gehörten außer dem Hausminister und Staatssekretär (der Kanzler 36, 22 fehlt) die Ältesten der Priesterschaft, die ebenfalls Trauergewänder trugen. König, Beamte und Priester wenden sich in der Not an den Propheten, als wäre er Israels Wagen und Reiter wie einst Elias und Elisäus (3 Rg 2, 12; 13, 14). **3** 4 Rg 19, 3. Die Botschaft an den Propheten enthält das Eingeständnis des Königs, daß seine Politik wider Assur, die Isaias so nachdrücklich bekämpft hatte, verfehlt gewesen und die heutige entsetzliche Lage herbeigeführt hat. יוֹם צָרָה Ps 20, 2; יוֹם תּוֹכֵחָה Os 5, 9. Zweifelhaft ist die Bedeutung von נְאָצָה; die einen übersetzen: Lästerung, Schmähung, Beschimpfung; andere: Verwerfung sc. durch Gott (vgl. Jer 14, 21; Dt 32, 19; Klgl 2, 6). Wenn wir Lästerung oder Schmähung übersetzen, so harmonieren Züchtigung und Schmähung nicht miteinander, denn die Züchtigung kommt von Jahve, aber die Schmähung ist gegen Jahve gerichtet; außerdem würde die folgende Begründung gerade das letzte Wort Lästerung übersehen und nur die beiden anderen Wörter berücksichtigen. Deshalb wird die Bedeutung: Verwerfung vorzuziehen sein. Ezechias erkennt in der jetzigen Not seine Züchtigung und Verwerfung durch Jahve (Marti), denn er hat durch seine Politik die kritische Lage verursacht, und es fehlt ihm die Kraft, sie zu überwinden. Die Begründung ist durch eine sprichwörtliche Redensart (66, 9; Os 13, 13) ausgedrückt. Der König vergleicht seine verzweifelte Lage mit der einer Mutter, die beim Entbindungsprozeß bis zum letzten Stadium gekommen ist, wo ihr Leben unmittelbar in Gefahr steht, wenn ihr die Kräfte zur Vollendung der Geburt ausgehen. מַשְׁבֵּר Os 13, 13; לֵדָה inf. für לֶדֶת. **4** 4 Rg 19, 4. Etwas zaghaft (vielleicht) trägt der König sein Anliegen vor. Er wagt kaum zu hoffen, daß Jahve die Lästerungen des Rabsake (36, 18—20) beachten (יִשְׁמַע) und ahnden wird. V. 4 beweist, auch wenn לְחָרְפָּה zu streichen wäre, die Echtheit von 36, 18—20 (gegen Duhm).

Der Assyrer hat den lebendigen Gott gelästert, weil er ihn den toten Göttern der Heiden an die Seite gestellt und für ohnmächtig gegenüber Assur erklärt hat. והוכיח setzt nicht als verb. fin. den inf. הָרֵף fort, weil es diesem Verb nicht synonym ist, sondern ist Fortsetzung des ישמע und hat Jahve zum Subjekt; mit ב konstruiert, bedeutet es: strafend einschreiten wegen. Der König, der sich durch Nichtbeachtung der prophetischen Warnungen schuldig weiß (vgl. 28, 15 u. a.), läßt seine Not in den Hintergrund treten und schiebt sein Interesse an der Bestrafung der Gotteslästerung vor. Zweimal sagt der König „Jahve dein Gott", weil Isaias als Nabi, d. i. Sprecher Gottes, diesem sehr nahesteht, deshalb Gotteslästerungen bitter empfindet und bei Gott vieles vermag. וְנִשָּׂא ist perf. cons. zur Einführung eines Wunsches. Der König spricht mit Recht von einem Rest, nachdem Sennacherib 46 Städte in Juda erobert und 200150 Menschen gefangengenommen hat. שארית auch 37, 32; bei Isaias שאר (vgl. E. König, Lex.). 5 4 Rg 19, 5. Das Kommen der Boten müßte vor V. 3, wo sie schon sprechen, erwähnt sein. Kittel macht den sinngemäßen Einschub „mit diesem Auftrag", dadurch wird der Satz auch im Deutschen verständlich (vgl. oben die Übersetzung 37, 5). 6 4 Rg 19, 6. Der Prophet geht sofort auf die vom König in den Vordergrund geschobene Lästerung des Assyrers ein und ermuntert Ezechias, die mit den Lästerungen verknüpften Drohungen nicht zu fürchten. אליהם (4 Rg להם) ist richtig, weil unser Verf. אמר stets mit אל konstruiert. נערי ist im Zusammenhange offenbar verächtlich und deshalb etwa mit „Buben" zu übersetzen. Šanda wirft die Frage auf, ob נערי auf die 4 Rg 18, 17 miterwähnten Tartan und Rabsaris anspiele. Er will lieber an Lästerreden von untergeordneten Begleitern des Oberoffiziers (Rabsake) denken, die hinter 36, 20 gesprochen worden seien. Es wird wohl schon genügen, wenn wir annehmen, daß Rabsake allein gesprochen, daß aber dessen Begleiter seine Rede mit Zeichen der Zustimmung begleitet haben. 7 4 Rg 19, 7. Der Vers enthält eine jesajanische Weissagung, an deren Echtheit nicht zu zweifeln ist. Welche Kunde hat der Prophet im Auge? Šanda will nichts davon wissen, daß die vom Anrücken Tirhakas (V. 9) gemeint sei. Der Prophet denke an eine beunruhigende Kunde aus Nineve, die Sennacheribs Anwesenheit in der Hauptstadt fordere. Diese Vermutung dürfte, wenn sie der Text auch nicht ausspricht, richtig sein. Ich füge zu der Beweisführung Šandas ein neues Moment, das maßgebend sein dürfte, hinzu. Isaias hatte Ägypten stets als machtlos verschrien, und nun sollte er Tirhakas Erscheinen als Ursache der Rettung hinstellen? Daher ist doch wohl anzunehmen, daß eine Nachricht aus Nineve Sennacherib

zur Rückkehr nötigte. Zu einer Belagerung Jerusalems hatte er keine Zeit mehr. Tirhaka glaubte er noch entgegentreten zu können; als aber in seinem Heere, mit welchem er dem König von Kusch entgegenzog, die Pest ausbrach, mußte er auch diesen Plan aufgeben und sofort zurückkehren. Vielleicht spricht auch 37, 33—35 dafür, weil das Wort sich mit 37, 7 deckt, insofern eine Belagerung wegen der zur Rückkehr mahnenden Kunde als nicht zu befürchten hingestellt wird. Die Pest ist weder in unserm Vers, noch 37, 33—35 angedeutet, aber 31, 8. Die Pest kann unmöglich die Kunde gewesen sein. Der Ausdruck lautet: ich gebe ihm einen Geist ein, d. h. ich erfülle ihn innerlich mit einer bestimmenden, treibenden Kraft. Diese Kraft ist die durch das Hören der Kunde geweckte Besorgnis. Die Kunde hört Sennacherib, die Pest dagegen sah er mit eigenen Augen, da er bei seinem Heere stand. Auch die Rückkehr des Rabsake kann die Erfüllung von 37, 7 nicht sein, denn Sennacherib ist es, der die Kunde vernehmen wird (Bibl. Studien XI, 5, 131). Am Schluß des Verses fügt der Prophet noch bei, daß Sennacherib in seinem Lande durchs Schwert fallen werde. Darin liegt indirekt, daß er nach Palästina nicht mehr kommen wird. Der Tod des Sennacherib trat 20 Jahre später 681 ein (vgl. V. 38). Auch die Formulierung הפלתיו kann von Isaias stammen, weil auch dieser Umstand ihm geoffenbart sein konnte. § 4 Rg 19, 8. Ob Ezechias die geforderte Übergabe der Stadt durch eine Botschaft an Rabsake ablehnte, oder ob er nichts antwortete, wird nicht erzählt. Ersteres ist wahrscheinlicher. Jedenfalls war die Mission des Rabsake erfolglos geblieben, so daß er zu Sennacherib zurückkehrte. Daß er auch die starke Heeresmacht (חֵיל כָּבֵד V. 2) zurückzog, ist nicht wahrscheinlich. Diese wird die Zernierung Jerusalems fortgesetzt haben. Unterwegs hörte Rabsake, daß Sennacherib von Lachis aufgebrochen und mit der Belagerung von Libna beschäftigt sei. Die Lage der genannten Städte ist noch nicht sicher bekannt (vgl. Šanda zu 4 Rg 8, 22 und 14, 19). Weit werden sie wohl nicht auseinander gelegen haben (Jos 10, 31). Šanda rückt sie im Interesse seiner These, daß die von Ezechias nach Lachis geschickte Gesandtschaft (4 Rg 18, 14) zeitlich zwischen 37, 8 und 37, 9 einzuschieben sei, so nahe aneinander, daß während der Belagerung von Libna das assyrische Hauptlager in Lachis bleiben konnte. Aber warum wird hier ausdrücklich berichtet, daß Sennacherib von Lachis aufgebrochen sei? Wenn der Erzähler nur von einem gelegentlichen Marsche nach Libna hätte berichten wollen, so hätte er עָבַר wie Jos 10, 29 gebraucht und nicht נָסַע, das einen vollständigen Aufbruch ausdrückt (37, 37). § 4 Rg 19, 9. Daß וישמע und וישב (4 Rg 19, 9) nicht die Erfüllung von וְשָׁמַע וְשָׁב

V. 7 ist, wurde oben bei V. 7 erörtert. Ein Subjektswechsel tritt nicht ein; das Subjekt von נסע V. 8 bleibt und ist in V. 9 Subjekt von וישמע. על (nicht אל wie 4 Rg) = über, in betreff. Mit dem zweiten וישמע soll der (erste) Bericht 36, 1—37, 9a schließen und sich fortsetzen in 37, 37. 38: Und als er es hörte (37, 9), da brach Sennacherib, der König von Assur, auf und zog ab und kehrte um und blieb in Nineve usw. Mit וישלח soll ein zweiter paralleler Bericht über dasselbe Ereignis beginnen und 37, 9b—21. 33—36 umfassen. Aber eine wirkliche Naht ist innerhalb V. 9 nicht zu erkennen (vgl. Šanda). Das zweimalige וישמע ist allerdings auffällig. Aber das zweite beruht wahrscheinlich auf einem Verderbnis, 4 Rg 19, 9 hat das richtige וישב; dieses, mit וישלח verbunden, drückt Wiederholung aus: und er sandte abermals. Das erste וישמע bleibt entweder an seiner Stelle stehen oder erhält seinen Platz vor וישב. Wenn wir im zweiten Fall mit Meinhold die LXX-Lesung V. 9a annähmen, so wäre zu übersetzen: Da zog Tirhaka, der König von Kusch, aus, um mit ihm zu kämpfen. Und da er das hörte, schickte er abermals Boten an Ezechias usw. Tirhaka, ein Sohn Pianchis 720, der dritte und letzte König der 25. äthiopischen Dynastie, kam c. 691 zur Regierung. Vor dieser Zeit war er weder in Ägypten noch in Äthiopien König. Wenn er hier so heißt, so ist das proleptisch gesagt. Unter Šabaka kam er ins Delta. Im Jahre 701 war er Würdenträger am Hofe Šabatakas (703—691), der meist in Ägypten, zeitweilig in Napata (18, 1 ff.) residierte. Šabataka sandte Tirhaka an der Spitze eines ägyptischen Entsatzheeres wider Sennacherib (vgl. Šanda II 267—271). 10 4 Rg 19, 10. Condamin tritt mit Recht auf Grund assyrischen und babylonischen Briefstils (vgl. Šanda) ein für die Echtheit des Satzes: Sprechet also zu Ezechias, dem König von Juda. Übrigens konnte eine mündliche Wiederholung oder Erläuterung zwecks Bekräftigung des Inhalts (V. 10—13) des Briefes (V. 14) sehr wohl aufgetragen sein. Wenn der mündliche Auftrag in 4 Rg LXX fehlt, so ist das wohl durch Homöoteleuton verursacht. Unser Vers stimmt stark mit 36, 14. 15 überein; er hat die zwei Verse in einen verarbeitet. Dagegen ist ganz neu der höfliche Titel König von Juda, der in 36, 4—20 barsch vermieden ist. Daraus geht hervor, daß Sennacherib auf freundlichere Art sein Ziel erreichen will, und daß 37, 10 ff. ein neues Ereignis erzählt. 11 4 Rg 19, 11. Der Inhalt des Verses ist gegenüber 36, 14—20 neu. הנה kann mit „ja“ und אתה, weil betont, mit „du selbst“ übersetzt werden. Die israelitische Ausdrucksweise: mit dem Bann belegen (d. i. der Vernichtung weihen) wird dem Assyrer, der Bann nicht kennt, von dem Schriftsteller in den

Mund gelegt. Vielleicht ist aber nach V. 18 להחריבם zu lesen. Der Inf. mit ל, der das Verfahren an den Ländern (עשו) angibt, wird am besten durch „indem nämlich“ angeschlossen (vgl. Ges. § 114o). Das mask. Suff. am Inf. trotz ארצות ist inkorrekt (Ges. § 135o). ואתה ohne Fragepartikel (Ges. § 150a). 12 4 Rg 19, 12. אותם, das sich auf Länder ארצות V. 11 bezieht, konnte um so leichter mask. Suff. haben, weil darunter die Völker gemeint sind. Die mit Namen aufgezählten Länder sind von Šanda (II 271 ff.) geographisch so genau wie möglich bestimmt. Die Aufzählung verläuft von Osten nach Westen (vgl. Guthe, Bibelatlas 1911, Karte Nr. 5, E2 D2). Gozan ist die 4 Rg 17, 6 als Exilsland genannte Landschaft am Ḫabur. Ḫaran ist die alte Stadt des Mondgottes Sin. Reṣeph, in den Keilschriften Raṣappa, liegt südlich vom Euphrat. Bene Eden ist das Bit Adini zu beiden Seiten des Euphrat. תלאשר (bei Js ohne א) ist entweder Til Ašurri am östlichen Ufer des Baliḫ in der Nähe seiner Mündung oder (verschriebenes) Litu Aššur, womit Salmanassar II. die Stadt Nappigi (östlich vom Euphrat?) bezeichnete, oder endlich Til Bašeri (תלבשר), eine Stadt in Bit Adini am westlichen Ufer des Euphrat. Die genannten Landschaften sind vom 9. Jahrh. ab, Gozan schon unter Tiglatpileser I. um 1100, zu Assyrien gekommen. Da Sargon, der Vater Sennacheribs, ebenso wie Tiglatpileser IV. (745—727) ein Usurpator war, so muß der Ausdruck „meine Väter“ im uneigentlichen Sinne von Vorgängern gebraucht sein, wie auch Sennacherib KB II 110 von seinen Vätern spricht. Der Vers dient ebenso wie 36, 19 dem rhetorischen Zweck eines israelitischen Schriftstellers, wie Šanda mit Recht bemerkt. Denn Sennacherib wird sich nicht rühmen wollen, daß Haran, die Schutzstadt des Mondgottes Sin, den auch assyrische Machthaber verehrten, diesem Gott zum Trotz erobert worden sei. 13 4 Rg 19, 13. Statt איה liest 4 Rg איי; da ist König von Hamath Apposition zum Subjekt „er“. Die Namen sind dieselben wie 36, 19. Statt לְעִיר (ein König der Stadt Sepharwajim?) erwartet man הָעִיר (der König der Stadt S.). 4 Rg om. הֵנַע וְעִוָּה; Hena wird mit ʿAna am rechten Ufer des Euphrat identifiziert und עִוָּה (vgl. עַוָּא 4 Rg 17, 24) mit Ammia in den Amarna-Briefen, nicht weit von Gebal oder Imm zwischen Antiochien und Aleppo oder Amâ in Elam (vgl. Šanda II 224). Šanda macht auf manche Unterschiede zwischen den Worten des Rabsake und dem Brief des Königs aufmerksam: 1. Der eigenhändige Brief des Königs bestätigt die Spottreden, die sein Abgesandter gegen Jahve ausgestoßen hat; durch die gemehrte Schuld des Königs wird ein Höhepunkt in der Erzählung erreicht, die nun zum Sturz des Königs hindrängt. 2. In 37, 12 werden neue Städte aufgeführt.

3. Die Städte werden nicht mit den Göttern, sondern mit den Königen in Verbindung gebracht. 4. Der Rabsake läßt seiner Rede freien Lauf, der Brief des Königs ist kurz, wie es seiner Majestät geziemt. Daraus ergibt sich, daß der Brief keine Dublette zu der Botschaft des Rabsake ist, sondern eine neue Kundgebung des Königs, die allerdings in ihrer Form dem Zweck des Erzählers angepaßt ist. Der Wortlaut des Briefes beruht nicht auf dokumentarischer Überlieferung, sondern auf rhetorisch zugeschnittener Nacherzählung. 14 4 Rg 19, 14. Statt הספרים ist wahrscheinlich der Singular zu lesen; denn 1. LXX übersetzt *τὸ βιβλίον* und den Sing. der Suffixe. 2. Nur 4 Rg liest ויקראם, Js hat Singularsuffix. 3. Js und 4 Rg ויפרשהו. 4. Aus הספרמיר konnte durch Dittographie הַסְּפָרַם מִיַּד entstehen. Das Wort ausbreiten lehrt, daß der Brief nicht auf Tontafeln geschrieben war, sondern auf Material, das zusammengerollt war, d. i. wahrscheinlich Papyrus. Das Ausbreiten des Briefes hat einen ähnlichen Sinn als das Niederlegen eines Corpus delicti bei einer Gerichtssitzung. Es war eine symbolische Anklage, aus welcher die Anklagerede, hier das Gebet des Königs, Stütze und Kraft erhielt. Der König ist hier, wie Šanda sehr gut bemerkt, viel gefaßter als 37, 1 ff. Von äußeren Zeichen der Trauer liest man nichts. Verzweifelte Worte hört man nicht. Das ist innerlich wohl begründet. Ezechias stützt sich auf das Prophetenwort 37, 7. Eines weitern bedarf es nicht, weshalb er den Propheten nicht mehr in Anspruch nimmt. Auf Grund dieses Wortes erwartet er den Abzug des Assyrers ohne vorhergehende Belagerung Jerusalems. Die neuen Drohungen liest er gelassen. Sie sind ihm Grund, um so inniger die Erfüllung des Prophetenwortes von Jahve zu erflehen. Ein anderer Grund zur Zuversicht, der hier nicht angedeutet ist, mag eine geheime Nachricht über das Anrücken des ägyptischen Entsatzheeres gewesen sein. 15 f. 4 Rg 19, 15 faßt unsere Verse 15. 16 zusammen. Ob אל und לאמר bei Js richtiger sind als לפני und ויאמר bei Rg, läßt sich nicht entscheiden. Für die Echtheit von צבאות, das in 4 Rg fehlt, spricht „der über den Keruben Thronende", ein Ausdruck, der auch 1 Sm 4, 4 und 2 Sm 6, 2 mit „Jahve der Heerscharen" verbunden ist (vgl. A. Schulz I 75). Ezechias hat offenbar die Bundeslade im Auge, denn er betet im Tempel zu Jahve, der dort zwischen den Cherubim der Bundeslade sich offenbart. Beachte האלהים = der wahre Gott (vgl. Gn 20, 6 u. a.; 3 Rg 18, 21). „Das Bekenntnis von Jahves einziger Gotteswürde, seiner Universalität und Allmacht ist dem jesajanischen Ideenkreis, dem Hiskia nahestand, sehr verwandt" (Šanda II 275). Schon Naaman hatte vor Elisäus das Bekenntnis abgelegt: Ich habe erkannt, daß es keinen Gott gibt auf der ganzen

Erde außer in Israel (4 Rg 5, 15). Zu לְבַדְּךָ vgl. Dt 6, 4; zu Jahve als Schöpfer Himmels und der Erde vgl. Am 4, 13; 5 f.; 9, 5 f. Das Gebet beginnt mit dem Bekenntnis der Macht Gottes; daran schließt sich naturgemäß die Bitte. 17 4 Rg 19, 16. עֵינֶיךָ ist defektiver Plural; als Sing. müßte es sekundäre Angleichung an אָזְנֶךָ sein. ושמע: höre mein Gebet; וראה: sieh den Brief (Kittel), besser allgemein: unsere Lage; ושמע: beachte die Worte usw. כל fehlt wohl mit Recht in 4 Rg. Statt שלח (die er entboten hat) liest 4 Rg שלחו (womit er ihn — den Gesandten — geschickt hat); letzteres kaum richtig, da Sing. ו sich an Plur. מלאכים V. 14 stößt, und der Blick auf שלחו V. 4 das Suff. nachträglich veranlassen konnte. אלהים mit Attribut im Sing. חי (vgl. Ges. § 132h). Wenn Jahve der lebendige Gott ist, so ist darin mittelbar die Nichtigkeit der übrigen Götter ausgesprochen. 18 4 Rg 19, 17. אֶמְנָם (in der Tat, wirklich) leitet ein Zugeständnis ein, welches Ezechias gegenüber den prahlerischen Worten des assyrischen Briefes machen muß: die Könige von Assyrien haben in der Tat Völker, Länder und Götter vernichtet. Statt הארצות ist sicher mit 4 Rg הגוים zu lesen. חרב steht meist mit örtlichem Objekt, mit persönlichem auch 60, 12. 19 4 Rg 19, 18. ונתן: Der Inf. absol. vertritt das verb. fin. und setzt das Perf. fort (vgl. Gn 41, 43; Ges. § 113z). Der Satz לא אלהים המה erinnert an Jer 2, 11; 16, 20 und מעשי ידי אדם עץ ואבן an Dt 4, 28. Das weist auf nachjesajanische Formulierung unseres Verses hin; freilich der Grundgedanke steht schon Js 2, 18 (2, 20; 17, 8; 31, 7 sind wohl später); Os 4, 12; 13, 2; 14, 4. 20 4 Rg 19, 19. Nach dem Imperativ ist נא aus 4 Rg zu ergänzen. Aus der Rettung Jerusalems sollen alle Reiche der Erde wahre Gotteserkenntnis schöpfen. Derselbe Zweck, auf Ägypten und Pharao beschränkt, ist schon Ex 7, 5; 8, 6. 18; 9, 14. 16; 10, 2; 14, 4. 18 ausgesprochen; außerdem 1 Sm 17, 46. In den zitierten Stellen sind die Ausdrücke nicht so entwickelt wie in unsern V. 17—20. Aus späterer Zeit vgl. Ez 25, 11. 17; 37, 28 und oft, ferner Ps 83, 19. „Daß du Jahve allein bist, d. h. ohne einen neben dir, dem Jahvesein zukäme“ (Kittel). Dieser Sinn ist zu abstrakt, für Israel allenfalls geeignet (vgl. Dt 6, 4); da es sich aber um die Heiden handelt, so wird mit 4 Rg אלהים לבדך zu lesen sein: daß du, Jahve, allein Gott bist. Wir haben hier dieselbe scharfe Formulierung wie V. 16. 21 4 Rg 19, 20. Wir lesen nicht, daß Ezechias dem Propheten über den Brief des Assyrers Mitteilung gemacht hat. Der König mag auf das Prophetenwort 37, 7 vertraut und für ein zweites kein Bedürfnis empfunden haben. Der Prophet wird aber wohl durch eine Nachricht aus der Umgebung des Ezechias sichere Kenntnis von dem Inhalt des Schreibens und dem Gebet des Königs

erhalten haben. Aus eigenem Antrieb teilt er dem König mit, was Jahve ihm in dieser Angelegenheit geoffenbart hat. Am Ende des Verses liest 4 Rg שמעתי; das scheint ursprünglich zu sein, denn die Übersetzung: „So spricht Jahve, zu dem (אשר אלי) du gebetet hast“ ist zweifelhaft, weil die Beziehung des Suff. der 1. Pers. auf יהוה, von dem der Verf. in der dritten Person spricht, kaum zulässig ist (vgl. über אשר mit zugehörigem Suff. Ges. § 138d). Statt אל lies mit 4 Rg על. 22 4 Rg 19, 21. Das ist das Wort, das Jahve über Sennacherib als Antwort auf dein Gebet geredet hat. Es folgt nun eine längere Spottrede, die aus 10 × 2 Fünfhebern besteht. Sie scheint ursprünglich hier nicht gestanden zu haben; es ist vielmehr wahrscheinlich, daß der Erzähler mit V. 22a die Verheißungsworte V. 33b ff. eingeleitet hat, und daß V. 22b—33a später eingesetzt sind (vgl. unten Literarkritisches). Zu בוז 3 masc. (oder 3 f. von בזו?) und לעגה 3 fem. vgl. 33, 9. Zu Jungfrau Tochter Sion vgl. 23, 12; 47, 1; ohne Jungfrau 1, 8; 16, 1. Das Hauptschütteln ist Gestus des Hohnes und der Schadenfreude (Ps 22, 8; 44, 15; 109, 25; Klgl 2, 15). Der Vers setzt die Situation voraus, daß Sennacherib oder seine Schar unter dem Hohngelächter der Stadtbewohner von dem unbezwungenen (= Jungfrau) Sion-Jerusalem abzieht. 23 4 Rg 19, 22. In einer Frage mit Antwort wird dem assyrischen König der Grund seines Mißerfolges vorgehalten. Das zweite (synonyme) Verbum וגדפת (vgl. 37, 6) will Šanda des Metrums wegen streichen. Der jetzige Text (vgl. BH) hat in V. 23a 3 + 3 Hebungen; Šanda stellt 2 + 3 her; man erwartet allerdings statt des Perf. (iterativ?) ein konsek. Imperf., vgl. das folgende ותשא. Daß Erhebung der Stimme auf 36, 13 anspielt (Šanda), ist mir zweifelhaft, da nicht das laute Sprechen, sondern das anmaßende Gebaren und prahlerische Schwätzen damit getroffen werden soll. מָרוֹם (= geistige Höhe) ist adverb. Akkus., daher hoch = hochmütig. Statt אל lies dem על-מי entsprechend mit 4 Rg על. Der Heilige Israels ist Bezeichnung des Gottes Israels nach 6, 3 (vgl. 1, 4 und oft). Gegen den Gott Israels darf sich der Assyrer nicht ungestraft erheben (vgl. 5, 16; 10, 17). 24 4 Rg 19, 23. עבדיך ist richtige Lesart; מלאכיך ist Konformation mit 37, 9. 14, da die Boten nur den Brief überbringen. Offenbar denkt der Erzähler, wenn er von höhnenden Knechten spricht, an die Sendung des Rabsake und seine Verhandlung mit den Abgesandten des Ezechias; die Kenntnis dieser Dinge kann aus mündlicher Überlieferung stammen. Mit ותאמר beginnt ein zweiter Vorwurf: der Assyrer hat die Erfolge, die er errungen, sich selbst (vgl. אֲנִי V. 24. 25) und seiner Kriegsmacht zugeschrieben (vgl. 10, 12—15), während er doch nur ein Werkzeug zur Ausführung

der göttlichen Pläne ist (V. 26). Seiner stolzen Kriegsmacht (vgl. mit der Menge meiner Wagen) können selbst die höchsten Berge kein Hindernis entgegensetzen. אֲנִי zu streichen (Šanda), ist bedenklich, da es betont ist (vgl. oben). יַרְכְּתֵי לְבָנוֹן sind wohl die innersten vom Rand des Gebirges entferntesten Winkel und Schluchten des Libanon, da die höchsten Höhen schon mit מרום bezeichnet sind. Statt וְאֶבְרֹת und וְאָבוֹא ist beidemal konsek. וְ zu lesen, und zwar 1. wegen LXX und 2. weil nach dem Zusammenhang nicht die Darlegung hochfahrender Pläne, sondern das Renommieren mit gewaltigen Taten erwartet wird. קומה: Höhe, Hochwuchs. מִבְחָר (Elite) ist gebräuchlicher als מִבְחוֹר (4 Rg), aber deshalb noch nicht richtiger. Šanda wählt als passendste Übersetzung von ברוש (14,8) Kiefer, da Zypressen am Libanon viel seltener seien (I 105). Statt מרום (zu seiner äußersten Höhe) ist sicher (vgl. LXX *μέλον*, *μέσον* B, *μέρος* L) zu lesen מְלוֹן (bis zu seiner letzten Herberge oder Siedelung). קִצֹּה (קֵץ) ist andere Schreibung für קְצוֹ. In den am Fuß der höchsten Gipfel sich hinziehenden, hochgelegenen Gebieten, die sich durch Wasserreichtum auszeichnen, fanden sich Baumgärten, d. h. Wälder mit zahlreichen, üppig gedeihenden Bäumen. Dort stehen heute die letzten Reste des Zedernwaldes. Über das Holzen am Libanon und die in den Keilschriften wiederkehrenden prahlerischen Phrasen unseres Verses vgl. Šanda II 277. 25 4 Rg 19,24. Auch das Wasser mußte meinen Plänen dienen. Nach מַיִם ist זָרִים aus 4 Rg einzusetzen; fremdes Wasser ist Wasser, das den vom Eroberer angegriffenen Landesbewohnern gehört (Prv 9,17). Wo in fremden Ländern keines vorhanden war oder den wassersuchenden Assyrern durch Verstopfung der Quellen oder ähnliche Maßregeln zum Schutz des Landes entzogen war, wußte ich es aus alten oder neuen Wassergruben für die Bedürfnisse meines Heeres heraufzuholen. Und wo das Land reichlich bewässert war, wußte ich es zur Wüste zu machen, indem dessen Wasserarme unter der Sohle meiner Füße vertrockneten. Zu ושתיתי (perf. frequentativum?) vgl. ונדפת V. 23. Lies wie in V. 24 konsek. Imperf. וְאַחֲרֹב; die masoreth. Imperf. mit ו copul. können nur zum Schaden des Zusammenhanges festgehalten werden. יְאֹר, fast ausschließlich vom Nil gebraucht, weist auf Ägypten. מָצוֹר = Ägypten (vgl. 19,6; Mich 7,12). Nun ist aber Sennacherib nicht in Ägypten gewesen. Die Meinung Kittels, daß die Demütigung Ägyptens durch Sargon in der Schlacht bei Raphia 720 und bei Gelegenheit des Feldzuges gegen Asdod 711 zur Unterlage für diese Großsprecherei genüge, reizt nicht zur Annahme. König Asarhaddon unternahm 675 und 674 Züge nach Ägypten; 671 drang er bis Memphis vor und besiegte Tirhaka. Assurbanipal zog 668 gegen Tirhaka und c. 665

gegen Tanutamon. Wenn der Verf. diese Züge im Auge hat und das, was assyrische Könige getan haben, von Sennacherib als assyrischem König aussagt, so müßte das Gedicht zwischen 671 und 665 oder nicht lange darnach entstanden sein. Šanda hält es für möglich, daß eine Tat Sennacheribs gemeint sei. Dieser unternahm 691 einen Zug nach Arabien, wobei er sicher auch das arabische Land Muṣri betreten habe. Unter Muṣri könne unser Verf. auch das oasenreiche (יארי, vgl. 33, 21) Gebiet nördlich von Medina verstanden haben. Demgemäß sei das Gedicht bald nach 690 von einem Schüler des Isaias verfaßt worden. Da aber ein biblisches Muṣri in Arabien noch eine zweifelhafte Größe ist, so werden wohl die ägyptischen Feldzüge der auf Sennacherib folgenden assyrischen Könige dem Verf. vorgeschwebt haben. Auch rivos aggerum (Vulgata) weist auf Ägypten. Eine Scheidung in vergangene und künftige Taten nach masorethischem Vorbild (Knabenbauer) empfiehlt sich nicht (vgl. oben), zumal die Vulgata wohl succidam und introibo, aber exsiccavi übersetzt. 26 4 Rg 19, 25. Dein Prahlen mit großen Kriegstaten ist ganz eitel, denn du warst nur ein Werkzeug in der Hand Jahves (10, 5. 15) zur Ausführung seiner längstgefaßten Ratschlüsse. Der Vers erinnert sprachlich an 22, 11 (vgl. עשה, יצר und מרחוק), 25, 2 (vgl. נל und בצורה) und inhaltlich an 36, 10. Schon in diesem Vers ist der Gedanke vom Werkzeug Jahves ausgesprochen und dem Assyrer selbst in den Mund gelegt; hier wird er schärfer ausgeprägt und der Erfolg der Weltmacht auf einen uralten Ratschluß Gottes zurückgeführt. למרחוק: in 22, 11; 25, 1 מרחוק. ו vor יצרתיה ist vielleicht zu streichen (vgl. Kittel BH, Šanda). ותהי, das manche final fassen, wird von Šanda gestrichen. Aber zu הבאתיה (ich habe es eintreten lassen) paßt nicht das finale ותהי; der bloße Inf. müßte auf Jahve gehen, dann würde aber gerade die Pointe, daß der Assyrer ein Werkzeug Jahves ist, fehlen. Deshalb wird ותהי zu lesen sein. Dies ist aber nach Ges. § 114 h. k zu erklären: und so hattest du zu verwüsten (שאה hiph.). Dein Handeln stand unter dem bestimmenden Einfluß Gottes. נְצִים (part. niph. von נצה = zerstört werden) wäre entbehrlich. 27 4 Rg 19, 26. In V. 27 als der unmittelbaren Fortsetzung von V. 26c wirkt der Gedanke, daß der Assyrer die Ratschlüsse Jahves ausführt, noch stark genug, um die Befürchtung Šandas, ותהי mache den Vers beinahe zum Preis assyrischer Tapferkeit im Munde Jahves, nicht aufkommen zu lassen. קְצַרְיְהֶם: kurzhandig, nicht langarmig, d. i. ohnmächtig (vgl. 50, 2; 59, 1). חַתּוּ וָבֹשׁוּ: in 20, 5 stehen zwei konsek. Perf.; hier ist entweder וַיֵּבשׁוּ mit 4 Rg zu lesen oder וָבֹשׁוּ wie וישתיתי V. 25 und וגדפת V. 23 zu erklären. שְׂדֵמָה = Flur, Gefilde;

Getreidefeld ist unpassend, wie Šanda mit Recht bemerkt; denn Gras auf den Dächern setzt in dem folgenden Nomen etwas Ähnliches voraus, daher ist שדמה mit חציר zu verbinden = Gras auf Fluren, das wie jenes auf Dächern ungepflegt aufwächst. Wenn die Konjektur לִפְנֵי קָדִים (statt קָמָה = Getreidefeld vor dem Halme) richtig ist, so spricht der Vers den treffenden Gedanken aus, daß die Bewohner der Städte vor Sennacherib ohnmächtig zuschanden geworden sind, wie Kraut, Grün und Gras auf Feldern, Fluren und Dächern vor dem versengenden Ostwind vertrocknen. Nicht die Schnelligkeit (vgl. die assyrischen Beispiele bei Šanda), sondern die zerstörende Glut ist der Vergleichungspunkt. 28 4 Rg 19, 27. Der Assyrer führt Jahves Ratschlüsse aus (V. 26. 27). Überhaupt alles, was er tut, ist Jahve bekannt. Mag er sitzen oder stehen, mag er kommen oder gehen (V. 28), mag er lärmen oder toben (V. 28), Gott weiß alles. Die Verbindung „dein Gehen und dein Kommen“ (Ps 121, 8) macht für den Anfang des Verses, wo שבתך allein steht, die aus Ps 139, 2 bekannte Verbindung „dein Aufstehen (קֻמְךָ) und dein Sitzen“ wahrscheinlich. Als קמה in den Text gedrungen war, konnte קמך leicht ausfallen, wenn es nicht schon als קמה gelesen war und ein unverständliches קָדִים verdrängt hatte. Die Quinta (E′ bei Field) setzt wirklich voraus: שְׁדֵפָה לִפְנֵי קֻמְךָ. Das dürfte für die Aufnahme des קמך in den Text genügen. Der Schluß des Verses von ואת ab ist Dittographie vom Anfang des folgenden Verses. 29 4 Rg 19, 28. Der masoreth. Text hat in der ersten Zeile zwei Infinitive: der erste (רגז hithq. toben) ist von יען abhängig; der zweite שַׁאֲנַנְךָ (inf. pil. = ruhig s., d. i. übermütig sein) ist Subjekt von עלה, das den ersten Inf. fortsetzt; der Nachsatz zu יען ist das konsek. Perf. וְשַׂמְתִּי. Jedoch scheint יען (ebenso wie את V. 28) nachträglich zur grammatischen Erklärung des doppelt geschriebenen Ausdrucks hinzugekommen zu sein (Marti). Wenn das richtig ist, so sind die beiden Inf. Subjekt zu עלה. „Und dein Hochmut“ ist zwar neben „dein Toben wider mich“ möglich, aber auffällig; vielleicht ist וְשָׁאוֹנְךָ (= dein Lärmen) zu lesen. Das Toben und Lärmen des Assyrers tritt in seinen selbstbewußten und gotteslästerlichen Reden hervor. וְשַׂמְתִּי leitet die Vergeltung ein, womit Jahve das hochmütige Gebaren des Assyrers bestrafen will. Ring (חח) in der durchbohrten Nasenwand (wilder, unbändiger Tiere) begegnet uns auch Ez 19, 4. Bei den Assyrern bestand die grausame Sitte, den Gefangenen einen Zaumstrick durch die durchstochenen Backen zu ziehen (vgl. die Beispiele bei Šanda II 280). Ob das hier gemeint ist, macht „an deinen Lippen“, d. i. in der Mundöffnung, zweifelhaft (vgl. Zaum an den Kinnbacken 30, 28). Jedenfalls will der Ausdruck besagen, daß Jahve den assyrischen

König wie ein durch den Zaum gezügeltes und gebändigtes Tier, das willenlos seinem Führer preisgegeben ist, nach Assyrien zurücklenken wird. 30 4 Rg 19, 29. An das Verheißungswort 37, 29, daß Jahve den Sennacherib mit Zwang in sein Land zurückbringen werde, schließt sich nun die Angabe dessen, was als Zeichen dafür dienen soll (V. 30—32). Hier liegt ein echter jesajanischer Spruch vor. Šanda hat überzeugend dargetan, daß bei wörtlichem Verständnis des Verses Sennacherib die Aussaat des Jahres 701, in dessen Frühjahr er kam, und die des folgenden Jahres hat verhindern, also weit über ein Jahr in Palästina hat zubringen müssen, und 2. daß unter dieser Voraussetzung der angesagte Abzug des Assyrers erst viele Monate nach der Verheißung eingetreten sein kann. Beides ist unwahrscheinlich. Deshalb sieht Šanda in V. 30 eine sprichwötliche Redensart zum Ausdruck dafür, das die Not zwar aufs höchste steigen, daß aber schließlich die Verhältnisse sich wieder bessern und in die normalen auslaufen würden. An das Sprichwort soll sich der König halten als ein Zeichen für die Wahrheit des prophetischen Wortes und als eine Bürgschaft und Bekräftigung dafür, daß allmähliche Besserung und sichere Rettung kommt. הַשָּׁנָה: der Artikel ist betont = das oder dieses Jahr. סָפִיחַ ist Nachwuchs der vorhergehenden Ernte (Lv 25, 5). Da die zurückgebliebenen Körner in den Sommermonaten nicht aufgehen können, also erst nach dem Regen, etwa im Dezember, grün werden, so liefert der Nachwuchs im folgenden Frühjahr Ertrag. שָׁחִישׁ ist wohl das, was aus der Wurzel des Getreides wächst, nachdem zum zweitenmal eine Aussaat unmöglich war. Im dritten Jahr vollzieht sich Aussaat und Ernte wieder in gewöhnlicher Weise. Da beide in ein und dasselbe dritte Jahr fallen, so ist Jahresanfang im Herbst (vgl. zu 29, 1). Šanda liest statt וְאִכְלוּ das K וְאָכוֹל und will auch die übrigen Imperative in absol. Inf. umändern, weil diese besser den allgemeinen Sinn des Sprichwortes wiedergäben. 31 4 Rg 19, 30. Dann tritt eine nationale Wiedergeburt ein. Was nach Wegschleppung der Gefangenen (200000) übrig blieb, wird gleich einem Baum, der durch den Sturm losgerüttelt wird, wieder feste Wurzel fassen (vgl. 27, 6) und Frucht bringen. Der letzte Ausdruck ist besonders gut gewählt, weil Bevölkerungszuwachs notwendig war. Daß er so verstanden werden kann, lehrt die Ešmunazar-Inschrift Z. 11. 12 (bei Lagrange, Religion Semitiques, p. 483). פְּלֵיטָה: Entrinnen, Entronnene, 4, 2; 10, 20; 15, 9; 37, 32. עשׂה wird von Neueren des Metrums wegen gestrichen; notwendig ist es nicht, denn יסף kann sowohl שׁרשׁ als פרי zum Objekt haben: wieder Wurzel schlagen und Frucht bringen. 32 4 Rg 19, 31. Die in V. 31 angesagte Wiederverjüngung wird

begründet mit dem von Isaias oft ausgesprochenen und allgemein bekannten Satz vom Rest, der übrig bleiben soll, einem Satz, der hier eine spezielle Wendung bekommt, indem der Rest hervorgehoben wird, der in der verschonten Hauptstadt von der Stadt- und geflüchteten Landbevölkerung übrig blieb, der nun in das verwüstete Land hinausziehen wird, um es neu zu besiedeln. שארית ist sonst bei Isaias ungebräuchlich (vgl. 4, 2. 3; 10, 20—23; 11, 11; 28, 5 mit 46, 3). Der zweite Satz des Verses steht wörtlich 9, 6. צבאות om 4 Rg K; in 9, 6 kann es des Versmaßes wegen leicht entbehrt werden. **33** 4 Rg 19, 32. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß mit V. 33 der Bericht 36, 1—37, 21 fortgesetzt wird, daß לֹא יָבוֹא V. 33 ursprünglich unmittelbar auf עליו V. 22 folgte. V. 22a war also ursprünglich die Einleitung von V. 33b. Als die beiden Stücke V. 22b—29 und V. 30—32 eingeschoben wurden, blieb die Einleitung V. 22a stehen und wurde nun Einleitung des Spottgedichtes. Vor 33b war eine neue Einleitung notwendig, die der Ergänzer hinzutügte. Im heutigen Text ist durch לָכֵן V. 33a an V. 31f. als Folgerung daraus angereiht. קדם = entgegentreten einem mit etwas: entweder mit doppeltem Akkusativ oder mit ausgefallenem ב vor מָגֵן = mit dem Schilde (vgl. E. König 3 § 330lm). סללה ist der zum Angriff auf eine belagerte Stadt aufgeschüttete Damm. Unser Vers spricht nur von Sennacherib und sagt, daß er persönlich nicht bloß die Stadt nicht erobern, sondern auch nicht einmal eine wirksame Belagerung durch Aufschüttung von Dämmen und Angriff mit Schild und Pfeil unternehmen werde. Von dem, was die Abteilung des Rabsake tut oder getan hat, spricht der Vers nicht. Ob diese die Stadt bloß eingeschlossen oder sie auch bestürmt hat, bleibt dahingestellt. Auch 29, 3 und 22, 5—7 müssen nicht von einer eigentlichen Belagerung und Bestürmung im Jahre 701 verstanden werden. Wenn der assyrische Bericht sagt, Sennacherib habe Schanzen gegen die Stadt aufgeworfen, so ist das von Rabsake zu verstehen, und auch dieser braucht deshalb die Stadt nicht bestürmt zu haben, denn Schanze dient der Zernierung (vgl. Šanda II 282f.). **34** Vers 34 scheint mir verdächtig zu sein. Denn er setzt sich zusammen aus Stücken von V. 29 und V. 33. Wenn der Vers unecht ist, dann fällt auch die Schwierigkeit, daß der Erzähler, der V. 33—35 aus einem echten Jesajaspruch formulierte, das Spottgedicht benutzt hat, ohne es in seinen Bericht aufzunehmen, und daß erst ein Späterer gerade dies Spottgedicht in den Bericht eingefügt hat. **35** 4 Rg 19, 34. גנן mit על = etwas beschirmen, d. i. wie ein schirmender Vogel seine Fittiche über etwas breiten; in 31, 5 ist dasselbe Wort im Hiph. gebraucht. In Kap. 31, wo eine ge-

nauere Darstellung vorliegt, wird näher angegeben, worin der Schutz Jahves besteht. Das Wort מכה (31, 5) und das Schwert des Nicht-Mannes (31, 8) deuten ein Ex 12, 23 und 2 Sm 24, 16 ähnliches Ereignis an, das über das assyrische Heer kommen wird. Die Aussprüche des Propheten 37, 7 und 37, 33—35 gehen nicht so weit. V. 7 spricht von einer Kunde (aus Nineve), die den König zum Rückzug nach Assyrien nötigen wird, und von dessen gewaltsamem Tod im eigenen Lande. Ezechias mochte wohl täglich im Vertrauen auf das Prophetenwort das Eintreffen der Nachricht vom Abzug des Assyrers erwarten. In der Tat kehrte Rabsake zu seinem königlichen Herrn nach Libna zurück. Aber die ersehnte Nachricht kam nicht. Statt dessen erschien eine neue Gesandtschaft. Sennacherib hatte also die Rückkehr nach Assur aufgeschoben. Damit war die Gefahr einer Belagerung Jerusalems durch Sennacherib selbst wieder nähergerückt. Ganz entsprechend der allgemein gehegten Furcht lautet das Wort des Propheten: Sennacherib kommt nicht, er wird nach Nineve zurückkehren, weil der Herr seine Stadt beschützt. In welcher Weise dieser Schutz sich vollziehen wird, ist in V. 35 nicht angedeutet. Das geschieht aber ziemlich klar in 31, 8. 9. Wenn daher 37, 33—35 die Worte des Propheten bei Gelegenheit der zweiten Gesandtschaft vollständig wiedergeben, so ist der Schluß wohl nicht abzuweisen, daß Kap. 31 in die Zeit zwischen dem zweiten Bescheid des Propheten und dem Ausbruch der Pest 37, 36 fällt. In dieser prophetischen Rede ist dann ausgesprochen, daß zwar die ägyptische Hilfe gegen Sennacherib nichts ausrichten wird, daß aber Gott selbst mit seinem Schwert eine Katastrophe über das assyrische Heer bringen wird, deren Eintreten der Erzähler in 37, 36 im unmittelbaren Anschluß an das zweite Prophetenwort mitteilt. Die Ausdrücke „um meinetwillen, um meines Knechtes David willen" weisen auf nachjesajanische Zeit hin. למעני: 43, 25; 48, 11; ähnlich ist „um meines Namens oder um Jahves willen": 48, 9; 55, 5; Ez 20, 14; 36, 22; Jer 14, 7. 21. An den Redaktor der Königsbücher erinnert der Ausdruck „um meines Knechtes David willen": 3 Rg 11, 13. 32. 34; 4 Rg 8, 19; 3 Rg 15, 4 (vgl. Ps 132, 10). 36 4 Rg 19, 35. Wie lange Zeit zwischen V. 35 und 36 liegt, ist aus dem Text nicht zu ersehen. Auch wenn wir mit 4 Rg lesen: und es geschah in jener Nacht, da ging usw., braucht jene Nacht nicht die auf das Prophetenwort V. 33—35 unmittelbar folgende zu sein. Wahrscheinlich ist mit 4 Rg LXX zu lesen וַיְהִי בַּלַּיְלָה = und es geschah eines Nachts. Daß der Text dieser Ergänzung bedarf, beweist auch בבקר. Der Text spricht nur von einer Nacht, nicht von mehreren, sonst müßte man iterative Verbalformen vorfinden.

In einer Nacht geschah es, daß alle, die vom Engel Jahves geschlagen wurden, am andern Morgen nicht mehr bloß krank, sondern tot waren, und daß nur die Nichtgetroffenen entkamen. Man hörte wohl in der Nacht das Stöhnen der Kranken, aber man konnte der Dunkelkeit wegen das Unglück nicht ermessen. Erst als es Tag wurde, übersah man die Lage und zählte die Opfer, die so jäh vom Tode ereilt waren. Subjekt zu וישכימו sind diejenigen, welche der Schlag des Engels nicht getroffen hatte; ein übermütiger Volkswitz (als sie aufstanden, waren sie lauter tote Leichen), den Duhm annimmt, entspricht nicht der sonstigen Art des Erzählers. Mit מלאך יהוה ist wahrscheinlich ein Engel gemeint. Auf welche Weise der Engel die Assyrer schlug, ist im Text nicht gesagt. Man denkt unwillkürlich (vgl. oben) an die Pest (vgl. Flav. Jos., Antiq. 10, 1, 4). Aber diese kann nicht Tag für Tag ihre Opfer gefordert haben wie 2 Sm 24, 15, sondern muß mit einem Schlage verheerend aufgetreten sein, so daß der Text ohne Annahme eines Wunders wohl nicht erklärt werden kann. Die Zahl 185000 ist noch jedem Erklärer überaus hoch vorgekommen; sie kann verderbt sein. Wohin der Erzähler den Ort des Unglücks verlegt, ist nicht ersichtlich. Sennacherib steht im Anfang des Berichtes in Lachis (36, 2), dann in Libna (37,8). Daß er während der Katastrophe vor Jerusalem oder in dessen Nähe gewesen, macht der Bericht nicht wahrscheinlich. Das Anrücken Tirhakas (37, 9) veranlaßte die zweite Gesandtschaft von Libna nach Jerusalem. Sie war die erste Maßregel zur Abwehr der Gefahr. Daß Sennacherib nach Mißlingen der Gesandtschaft wider Jerusalem zur Belagerung gezogen, ist nicht anzunehmen, weil es zu unklug gewesen wäre. Viel näher lag es, dem anrückenden ägyptischen Heere schnell entgegenzutreten, so daß auf diesem Marsche an irgendeinem Lagerort das Ereignis eintreten konnte. Herodot 2, 141 erzählt, daß Sanacharibos, König der Araber und Assyrer, beim Kampf gegen den ägyptischen Priesterkönig Sethos durch Mäuse, welche ins Lager zu Pelusium eindrangen und alles Lederzeug zernagten, zum Rückzug gezwungen sei. Im Tempel des Hephästus (Ptah) zu Memphis stehe eine Bildsäule des Sethos, der eine Maus auf der Hand trage; darin sei jenes Ereignis verewigt. In der Erzählung Herodots sind wahrscheinlich zwei Dinge miteinander verbunden, die nichts miteinander gemein haben. A. Wiedemann sucht in der OLZ 11, 179 ff. für das steinerne Standbild auf Grund ägyptischer Vorstellungen und Gebräuche eine plausible Deutung. So oder ähnlich mag die Bildsäule zu erklären sein. Die ägyptische Erzählung über Sennacherib und Sethos aber bestand ursprünglich für sich; sie berichtet in sagenhafter Form von dem

Kampf Sennacheribs gegen Ägypten. So konnte Sennacherib erst nach 691 (nicht 701) König von Arabien genannt werden. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß die Volkserzählung echte Elemente enthält. Wir können aus ihr als geschichtlich entnehmen, daß in dem Kampf Sennacheribs gegen Ägypten durch ein plötzlich eintretendes Unglück eine für Ägypten günstige Wendung eintrat. Dabei mögen Mäuse — wir würden sagen: als Überträger von Pestkeimen — eine Rolle gespielt haben. Aber es kann aus Herodot und andern hier vorgebrachten Zeugnissen nicht geschlossen werden, daß die Maus Symbol der Pest war. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß die Erzählung Herodots eine ätiologische Sage, d. i. zum Zweck der Erklärung des Standbildes erfunden sei. Die Maus, die dem ersten ägyptischen Erzähler in Volkssage und Bildsäule begegnete, war ihm Anlaß, beide in einer Darstellung zu verschmelzen (vgl. Meinhold, Die Jesajaerzählungen, Göttingen 1898, 33 ff.; Bibl. Studien XI 543 ff.). 37 4 Rg 19, 36. Kittel (BH) will auf Grund einiger griechischer Handschriften lesen: Da brach Sennacherib, König von Assur, auf und kehrte nach Nineve zurück. Im heutigen MT liegt der Nachdruck auf וַיֵּשֶׁב d. i. darauf, daß Sennacherib nach seiner Rückkehr in Nineve blieb, ohne einen neuen Feldzug gegen Palästina zu unternehmen. Über Form und Ableitung des Namens Nineve vgl. Šanda II 285. Sennacherib gab Nineve den Glanz, der die Stadt in der Geschichte umschwebt, und machte sie zur dauernden Residenz der assyrischen Könige. 38 4 Rg 19, 37. Der Vers berichtet die Erfüllung des prophetischen Wortes 37, 7b d. i. den gewaltsamen Tod Sennacheribs. Dieser fällt in das Jahr 681. Zwischen Rückkehr (V. 37) und Tod (V. 38) liegt also eine Zeit von 20 Jahren. Deshalb ist aber nicht anzunehmen, daß der Vers erst später zum Bericht 36, 1 ff. hinzugekommen ist. Denn er hängt innerlich mit dem Bericht zusammen, weil dieser erst durch die Erfüllung von 37, 7 seinen Abschluß findet. Die große Zeitspanne, die der Erzähler unerwähnt läßt, ist gewiß kein Hindernis für diese Auffassung. Wenn auch das unmittelbare Aneinanderrücken der Ereignisse den Anschein erweckt, als lägen sie nahe zusammen, so bleibt doch zu beachten, daß der Verfasser nur an der Erfüllung, nicht an der Zeit Interesse hatte. Wer der Gott Nisroch gewesen und in welcher Stadt sein Tempel gestanden hat, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit ausmachen. Sennacherib wurde am 20. Tebet 681 zwischen den Stierkolossen am Eingang des Tempels ermordet (KB 2, 280 u. 192). H. Winckler dachte an Esagila, den Tempel des Marduk (נסרך aus מרדך verschrieben) in Babylon. Šanda hält mit Recht einen Marduktempel und Babylon als Ort der Ermordung für unsicher.

Andere suchen unter נסרך den Gott Nusku (נסך), den Boten des Mondgottes Sin, den Assurbanipal als besonderen Helfer im Kampfe verehrte (KB 2, 226). Zu einem einwandfreien Resultat führt auch nicht die griechische (cod. א) Variante *Ασαραχ* = (ך)אסר = אסר = Aššur, den Sennacherib, wie seine Inschriften lehren, vorzugsweise verehrte. Dasselbe gilt von נרך (statt נסרך) = Ninrag = (bisherigem) Ninib. Die Bibel spricht von zwei Mördern und nennt diese zugleich Söhne Sennacheribs, während die babylonische Chronik (KB 2, 280) nur einen Sohn als Mörder kennt. Beide Angaben lassen sich vereinigen. Entweder ist nur ein Sohn der Mörder und der andere Mitverschworener, den die babylonische Chronik nicht eigens erwähnt, oder das ursprüngliche בנו ist irrtümlich בָּנָיו (בְּנָיו) gelesen, während es anfangs als בָּנוֹ hinter dem ersten Namen stand (vgl. Kittel BH). Die beiden Namen Adramelech und Sarezer haben ohne Zweifel assyrisches Gepräge, sind aber bislang noch nicht sicher mit inschriftlich belegten Persönlichkeiten identifiziert worden. Als Sennacherib ermordet wurde, weilte Asarhaddon in Babel, wo er Statthalter war. Als er Nachricht vom Tode des Vaters erhielt, eilte er sofort nach Nineve und nahm vom Thron Besitz. Dann jagte er mit einem Heere den Mördern nach. Diese hatten sich in das Land Ararat geflüchtet. Als sie sich dort nicht sicher fühlten, zogen sie sich in das nordwestliche Grenzgebiet von Assyrien zurück. In Chanigalbat, d. i. in der Gegend von Melatia, trat Asarhaddon ihnen entgegen und besiegte sie. Auf diese Weise kombiniert Šanda (vgl. dessen ausführliche Darlegung zu V. 38 in II 285—289) die biblische Nachricht mit den Keilinschriften, welche Ararat als Zufluchtsort der Mörder nicht erwähnen.

1. Einheitlichkeit des Feldzugsberichtes. Der Bericht 36, 1—37, 38 ist einheitlich und bezieht sich auf den Feldzug des Jahres 701. Zwei Parallelberichte 36, 1—37, 9a. 37. 38 und 37, 9b—21. 33—36 sind nicht zu unterscheiden. Sennacherib sandte zunächst den Rabsake mit einer Heeresabteilung nach Jerusalem. Dieser verhandelte mündlich mit den Abgesandten des Ezechias vor den Mauern der Stadt. Als Ezechias die Kapitulation der Stadt ablehnte, ging Rabsake zur Berichterstattung nach Libna, wohin Sennacherib von Lachis gezogen war. Das Heer, das die Stadt, um den mündlichen Verhandlungen Nachdruck zu geben, zerniert hatte, blieb zurück. Sennacherib sandte dann eine zweite Gesandtschaft, die einen Brief des Großkönigs an Ezechias zu überbringen hatte. Das Zernierungsheer verstärkte die Wirkung des Briefes. Wäre das Heer mit Rabsake von Jerusalem zurückgezogen, so würde dieser zweite Versuch Sennacheribs, der den ersten in

schwächlicher Form wiederholt hätte, unwahrscheinlich sein. Die zweite Gesandtschaft war insofern eine Steigerung der ersten, als sie ein Handschreiben des Großkönigs an Ezechias überbrachte, also eine unmittelbare Verhandlung der Könige selbst herbeiführte, während vorher nur die beiderseitigen Beauftragten verhandelt hatten. Der Berichterstatter läßt dies in seiner Darstellung kompositorisch und psychologisch (vgl. Šanda II 291) hervortreten.

2. Verlauf des Feldzuges. Der Bericht hat ihn wesentlich richtig dargestellt. Ezechias' Gesandtschaft und Tributleistung an Sennacherib (4 Rg 18, 14—16) hat er verschwiegen. Der R der Königsbücher (vgl. Šanda) hat beide vor die erste Gesandtschaft gelegt und nach 18, 13 in den Bericht eingeschoben. Ich halte diese Zeitbestimmung für richtig, obwohl der assyrische Bericht (KB 2, 90 ff.) die Tributleistung in Nineve nach vollendetem Feldzug geschehen läßt. Šanda hält an der chronologischen Folge des assyrischen Berichtes fest. Dieser verlegt die Schlacht von Eltheke (Šanda II 246: irgendwo zwischen Ekron und Gezer oder nördlicher bei Ramle; vgl. Rb 1910, 509) an den Anfang des Feldzuges, nachdem Askalon erobert war. Nach Eltheke kam Ekron, endlich Lachis (Juda). An diese Darstellung schließt sich Šanda an. Das Heer von Muṣur und Meluḫḫa, das bei Eltheke kämpft, ist ihm ein arabisches Heer, da Muṣur und Meluḫḫa arabische Landschaften bezeichneten. Das Heer dagegen, an dessen Spitze Tirhaka anrückte, ist ihm ein ägyptisches. An der palästinensischen Liga gegen Sennacherib sind also Arabien und Ägypten beteiligt. Das ägyptische Heer tritt erst nach dem ersten Versuch des Rabsake auf. Sennacherib zieht ihm entgegen. Zur Schlacht kommt es aber nicht, weil im assyrischen Heer die Pest ausbricht. Der König kehrt nach Assur zurück. Ezechias sendet seinen Tribut nach Nineve. Šanda schiebt nun die Gesandtschaft Ezechias' (4 Rg 18, 14) zeitlich in Kap. 19 zwischen V. 8 und 9 ein. Aber 18, 14 gibt als Reiseziel der Gesandtschaft Lachis an. Schiebt man sie aber zwischen V. 8 und 9 ein, so müßte ihr Ziel Libna gewesen sein. Denn als Rabsake 18, 8 zurückkehrte, war Sennacherib in Libna. Daß das Hauptlager in Lachis blieb, und Sennacherib hierher von Libna zurückgekehrt sei (Šanda), kann durch nichts im Text wahrscheinlich gemacht werden. נסע bezeichnet vielmehr das Verlegen des Lagers von Lachis nach Libna (vgl. 19, 36). Der zweite Grund, warum die Gesandtschaft des Ezechias vor dem Zug des Rabsake anzusetzen ist, liegt in Js 33, 8. Der Verlauf des Feldzuges ist vielleicht folgender: Nach der Schlacht von Eltheke, wo Sennacherib die Streitkräfte von Muṣur und Meluḫḫa in Arabien, die Philisterfürsten und Ezechias schlug, zog sich letzterer nach

Jerusalem zurück. Dem Padi von Ekron (vgl. KB 2, 92. 94), den er gefangen hielt, schenkte er die Freiheit und schickte ihn nach Ekron, wohin Sennacherib gezogen war. Als dieser die Verhältnisse in Ekron geordnet hatte, dachte er an die Züchtigung Ezechias'. Er schlug sein Lager in Lachis auf und war im Begriff, seine Streifscharen wider Jerusalem zu senden, da ordnete Ezechias Gesandte nach Lachis ab und bot seine Unterwerfung an. Der ihm auferlegte Tribut wurde in Lachis bezahlt. Aber die Boten (Js 33, 7) brachten bei der Rückkehr die Nachricht mit, daß Sennacherib zwar den vertragsweise festgesetzten Tribut angenommen, aber von neuem mit Gewaltmaßregeln gedroht habe. Assyrische Horden fallen in Juda ein, erobern 46 Städte und nehmen 200150 Menschen gefangen (33, 8). Gleichzeitig sandte Sennacherib den Rabsake mit einer starken Heeresabteilung nach Jerusalem. Die Situation in der Stadt während dieser Zeit schildert 22, 5—13 (vgl. 29, 3). Rabsake forderte die Übergabe der Stadt. Bevor Ezechias seine Antwort gab, wandte er sich an Isaias. Der riet ihm, das Ansinnen abzulehnen, weil Sennacherib infolge einer Kunde, die er (aus Nineve) erhalten, abziehen werde. Als der Rabsake die ablehnende Antwort erhalten hatte, kehrte er zu Sennacherib zurück, der unterdessen sein Lager nach Libna verlegt hatte. Das Heer blieb vor Jerusalem liegen. Sennacherib hielt es (infolge der beunruhigenden Nachricht aus Nineve) nicht für ratsam, eine Belagerung von Jerusalem, die lange Zeit in Anspruch nehmen würde, zu beginnen. Doch glaubte er, das ägyptische Heer unter Tirhaka, von dessen Anrücken er gehört hatte, noch vor seiner Rückkehr nach Nineve vernichten zu können. Um dabei nicht von Jerusalem belästigt zu werden, machte er einen zweiten Versuch, die Stadt durch Drohung in seine Hand zu bekommen. Er schickte eine zweite Gesandtschaft an Ezechias, die ein kurzes Handschreiben an ihn überbrachte. Die darin ausgesprochene Drohung wurde durch das Belagerungsheer verstärkt. Der Prophet gab von neuem die Zusicherung, daß Sennacherib die Bestürmung der Stadt nicht beginnen, sondern in sein Land zurückkehren werde. Als der Großkönig die auf dieses Prophetenwort gestützte Antwort des Ezechias erhielt, zog er die Heeresabteilung von Jerusalem zurück. Der Abzug löste in Jerusalem großen Jubel aus (Js 22, 1; 37, 22). Die Rückkehr Sennacheribs nach Nineve wurde beschleunigt durch die Pest, die in seinem Heere ausbrach (37, 36; 31, 8), als er daran war, Tirhaka entgegenzutreten. — Šanda schiebt, wie oben gesagt, zwischen 4 Rg 19, 9a und 9b (Js 37, 9a und 9b) die Gesandtschaft des Ezechias (4 Rg 18, 14) ein, um die Zeitfolge des assyrischen Berichtes festzuhalten, der den Tribut des Ezechias an das

Ende des Feldzuges stellt. Die Chronologie des assyrischen Berichtes darf sicher nicht ohne triftigen Grund verlassen werden. Aber ein solcher Grund liegt vor. Sennacheribs Geschichtsschreiber hatte am Ende des Berichtes etwas zu verschweigen: die Vernichtung des Heeres durch die Pest und die schleunige Rückkehr des Königs. Um den Feldzug glänzend auslaufen zu lassen, verlegte er die Tributleistung ans Ende. Dagegen für die Verlegung der Schlacht von Eltheke liegt kein Grund vor. Sie hat also dort stattgefunden, wo sie der assyrische Bericht einsetzt. Bei dieser Annahme müssen aber die Könige von Muṣur und der König von Meluḫḫa von Tirhaka, König von Kusch (37, 9), unterschieden werden und Muṣur und Meluḫḫa in Arabien liegen. (Vgl. G. Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, Leipzig 1902, 108—123; Th. Breme [Ezechias und Senacherib, BSt XI. 5, 127 ff., Freiburg i. Br. 1906] läßt Tirhaka bei Eltheke besiegt sein: Götzel [in BZ 1908, 131—154] und P. Dhorme [in Rb 1910, 506 ff. 516 ff.] unterscheiden zwei Feldzüge: 701 [4 Rg 18, 13—16] und 691 [4 Rg 18, 17—19, 1 ff.]. Dazu vgl. Šanda II 292.)

3. Abfassung des Berichtes. Der Bericht des Feldzuges kann nicht aus der Feder des Isaias stammen. a) Tirhaka wird König von Kusch genannt, das ist er erst 691 geworden (vgl. Šanda II 267—271). b) Sennacherib wurde ermordet 681, als Isaias wahrscheinlich schon tot war (geboren wahrscheinlich 770, vgl. Šanda II 278). c) Die Kanäle von מְצוֹר (37, 25) weisen entweder in das Jahr 690, wo Sennacherib einen Feldzug gegen Arabien unternahm, oder in die Zeit seiner Nachfolger, die Ägypten eroberten (vgl. Šanda II 278. 292). d) Die rhetorische Darstellung spricht für spätere Zeit. e) Ebenso die Verwendung exotischer Namen (36, 19; 37, 12. 13) ohne Beachtung der Zeit, in welche die durch sie angedeuteten Ereignisse fallen (vgl. Šanda II 297). f) Vielleicht ist der Bericht um 620 entstanden; in dieser Zeit ist die Erwähnung der Reform des Ezechias (36, 7) und die Anspielung auf Dt 4, 28 (Js 37, 19) besonders erklärlich, da man unter Josias an Reform und Deuteronomium besonderes Interesse nahm (vgl. Šanda II 297). — Da 37, 34 wahrscheinlich nicht von 37, 29 abhängig ist (vgl. zu 37, 34), so braucht man m. E. nicht so tief herabzugehen.

Die Abschnitte im 37. Kapitel V. 22—29, V. 30—32 und V. 33—35 bedürfen einer besonderen Erörterung. a) V. 30—32 ist ein jesajanischer Spruch. b) Das Spottgedicht V. 22—29 ist wegen יאורי מצור V. 25 wahrscheinlich von einem Schüler des Propheten nach 690 oder um 671—665 verfaßt. Von 37, 23. 24 könnte man auf eine schriftliche Kenntnis von 36, 13 ff. schließen (vgl. Šanda

II 276), aber ein Schüler des Isaias konnte diese Dinge aus der Überlieferung wissen. c) Von wem ist 37, 33—35 geschrieben? *α*) Es ist ganz unmöglich, nicht bloß V 22—32, sondern auch V. 33—35 als späteren Einschub zu erklären. Denn im Bericht ist hinter V. 21 und vor V. 36 ein prophetisches Wort durchaus nötig. *β*) Die Ansicht Šandas, daß V. 33b—35 vom Verf. des Berichtes auf Grund eines jesajanischen Spruches geschrieben und ursprünglich unmittelbar an V. 22a angeschlossen habe, ist sehr ansprechend, weil V. 22b—32 im Bericht unnötig ist und V. 22a Einleitung von V. 33b sein kann. Aber daraus ergeben sich andere Schwierigkeiten. Šanda muß nämlich annehmen, daß das Spottgedicht V. 22b—29 einerseits vom Verf. des Berichtes benutzt ist, da V. 34a auf V. 29c beruht, und anderseits vom Red. der Königsbücher eingesetzt ist. Dann können wir aber nicht erklären, daß der Red. gerade das Spottgedicht, aus dem der Berichterstatter V. 34a geschöpft, eingesetzt hat. *γ*) Der Verf. des Berichtes hat drei Sprüche vorgefunden, einen von Isaias V. 30—32, zwei von dessen Schülern V. 22b—29 und V. 33b—35. Dafür, daß der letzte Spruch ebenfalls aus der Feder eines Schülers des Isaias stammt, könnte geltend gemacht werden, daß נמתי V. 35 auf 31, 5 zurückgeht und V. 34a mit V. 29c zusammenhängt. Diese drei übernommenen Sprüche hat der Verf. des Berichtes in seiner Weise geordnet. Wir würden lieber ordnen V. 22a; V. 33b–35; V. 30–32; V. 22b—29. Aber auch dann, wenn wir die Ordnung des Berichtes, d. i. des heutigen Textes, beibehalten, schließt sich alles gut aneinander, insbesondere V. 30 ff. als Wahrzeichen an die Versicherung V. 29; V. 33 mußte eine neue Einleitung stehen; der folgende Abschnitt V. 33—35 nimmt die Verheißung V. 29 wieder auf und führt sie aus. Aber die unter *γ*) dargelegte Ansicht empfiehlt sich nicht, weil der Verf., der seit 36, 1 fortlaufend aus eigenem erzählt hat, nicht plötzlich auf Stelzen gehen kann, indem er drei fremde Stücke hintereinander seinem Bericht einverleibt. *δ*) Der Bericht 37, 22a setzte sich ursprünglich in V. 33b fort. V. 33b—35 ist vom Berichterstatter auf Grund jesajanischer Worte verfaßt. V. 34 ist späterer Zusatz, darum haben V. 33—35 und V. 22—29 keine Beziehung zueinander. Der Red. der Königsbücher setzte das nachjesajanische Spottgedicht V. 22—29 und den jesajanischen Spruch V. 30—32 in den Bericht ein. Woher nahm der Red. den jesajanischen Spruch V. 30—32, der in unserem Isaias fehlte? Das ist eine Frage, die wir von unserem literarischen Standpunkt aus nicht befriedigend beantworten können.

4. Text in Isaias und 4 Rg. Der Text von Js 36. 37 ist besser als der von 4 Rg 18. 19. Denn Isaias ist frei von über-

flüssigen Füllungen, welche das Königsbuch bietet. Vgl. 18, 17. 18. 28. 30. Sodann ist Isaias durchweg korrekter. Vgl. 18, 36; 19, 16. 18. 23. 25. 26. 29. 33. Nur selten ist die größere Richtigkeit und die Ursprünglichkeit auf seiten des Königsbuches (vgl. Šanda II 314).

5. Form der Gedichte. Das Gedicht 37, 22b—29 besteht aus zwei Strophen zu je zehn Zeilen. Die meisten Zeilen haben fünf Hebungen mit der Cäsur nach der dritten: 3 + 2 (Fünfheber). Aber Ausnahmen sind nicht ausgeschlossen, wie V. 26a lehrt, wo die Cäsur nach der zweiten Hebung steht (vgl. V. 28a im verbesserten Text). Wo die Fünfzahl der Hebungen überschritten wird (vgl. 23a; 24a; 24b; 24c; 26c; 28), kann leicht gekürzt werden, so daß die Fünfhebigkeit ursprünglich vielleicht ganz durchgeführt war. Der Spruch V. 30b—32 besteht aus einem sechshebigen, zwei achthebigen und einem sechshebigen Distichon. Der Spruch V. 33b—35 hat vier Zeilen, in deren Halbzeilen die Zahl der Hebungen nicht immer gleich ist.

2. Krankheit des Ezechias und Gesandtschaft Merodachbaladans Kap. 38. 39.

38, 1 In jenen Tagen [?] wurde Hiskia todkrank. Da kam der Prophet Isaias, der Sohn des Amoz, zu ihm und sprach zu ihm: So spricht Jahve: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht leben. 2 Da wandte Hiskia sein Antlitz zur Wand und betete zu Jahve 3 und sprach: Ach Jahve, gedenke doch, daß ich treu und mit ungeteiltem Herzen vor dir gewandelt bin und das dir Wohlgefällige getan habe! Dabei brach Hiskia in lautes Weinen aus. 4 Da erging das Wort Jahves an Isaias folgendermaßen: 5 Geh und sag dem Hiskia: So spricht Jahve, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet erhört, deine Tränen gesehen; siehe, ich will zu deinen Tagen noch (fünf)zehn Jahre hinzufügen. 6 Auch will ich dich (und diese Stadt) aus der Hand des Königs von Assur befreien (und will diese Stadt beschirmen). 7 Und dies diene dir als Zeichen von Jahve, daß Jahve dieses Wort, das er gesprochen hat, ausführen werde. 8 Siehe, ich will [den] Schatten die Stufen, welche die Sonne auf den Stufen des Achaz herabgestiegen ist, wieder zurückgehen lassen, zehn Stufen; da ging die Sonne zehn Stufen, welche sie auf den Stufen herabgestiegen war, wieder zurück.

9 Gedicht des Hiskia, des Königs von Juda, als er krank war und von seiner Krankheit genas.

10 Ich sprach: Ich soll nun scheiden
in der Mitte meiner Tage,
In Scheols Pforten beraubt
des Restes meiner Jahre.

11 *Ich sprach: Nicht soll ich* Jahve *mehr sehen*
im Lande der Lebendigen,
Soll keinen Menschen mehr schauen
bei den Weltbewohnern.
12 *Meine Hütte wird abgebrochen und wandert weg von mir*
wie ein Hirtenzelt.
Er *wickelt zusammen* wie ein Gewebe *mein Leben,*
er trennt es *vom Trumm.*
Von Tag zu Nacht machtest du es aus mit mir,
13 ich schrie *bis zum Morgen.*
Wie ein Löwe, so zerbrach er
alle meine Gebeine ( ).
14 *Wie eine Schwalbe ( ), so zwitscherte ich,*
girrte wie eine Taube.
Matt blickten meine Augen nach oben ( ):
ich leide Gewalt, tritt ein für mich.

15 *Was soll ich reden? er hat es mir angekündigt,*
er hat es auch ausgeführt.
Dahinwallen soll ich alle meine Jahre
in Erinnerung an die Bitterkeit meiner Seele.
16 *Herr, auf solches hin lebt man auf,*
und in jeder Hinsicht liegt darin meines Geistes Leben [?].
17 *Siehe, zum Wohlsein wird das mir Bittere ( ):*
16c *du machst mich gesund und* lässest mich leben.
17b *Ja, du hast* bewahrt *mein Leben*
vor der Grube der Vernichtung.
Denn du warfest hinter deinen Rücken
alle meine Sünden.
18 *Denn die Scheol preist dich nicht,*
der Tod rühmt dich nicht.
Die zur Grube fahren, hoffen nicht
auf deine Huld.
19 *Wer lebt, wer lebt, der preist dich,*
wie ich am heutigen Tage.
Der Vater tut den Kindern kund
deine Treue.

20 *Jahve will mich retten,*
drum wollen wir die Saiten rühren
alle Tage unseres Lebens
am Tempel Jahves!

21 *Dann befahl Isaias: Man bringe einen Feigenkuchen und streiche ihn auf das Geschwür, damit er genese.*

22 Da sprach Hiskia: Was soll das Zeichen sein, das ich zum Hause Jahves hinaufgehen werde?

39, 1 In jener Zeit sandte Merodach Baladan, der Sohn des Baladan, der König von Babel, eine Botschaft mit Geschenken an Hiskia, da er gehört hatte, *daß er krank gewesen und wieder genesen sei. 2 Und Hiskia freute sich darüber und zeigte ihnen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Öl und sein ( ) Zeughaus und alles, was in seinen Schatzkammern vorhanden war; es gab in seinem Palaste und in seinem ganzen Herrschaftsbereiche nichts, was Hiskia ihnen nicht gezeigt hätte. 3 Da kam der Prophet Isaias zum König Hiskia und sprach zu ihm: Was haben diese Männer gesagt, und woher kommen sie zu dir? Und Hiskia antwortete: Aus fernem Lande sind sie zu mir gekommen, aus Babel. 4 Da sprach er: Was haben sie in deinem Hause gesehen? Und Hiskia antwortete: Alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehen; es gibt in meinen Schatzkammern nichts, was ich ihnen nicht gezeigt hätte. 5 Da sprach Isaias zu Hiskia: Höre das Wort Jahves der Heerscharen! 6 Siehe, Tage kommen, da wird alles, was in deinem Hause ist und was deine Väter bis auf diesen Tag aufgehäuft haben, nach Babel gebracht, nichts wird übrig bleiben, spricht Jahve. 7 Und von deinen Söhnen, die von dir abstammen werden, die du zeugen wirst, wird man welche nehmen, daß sie Höflinge im Palast des Königs von Babel werden. 8 Da sprach Hiskia zu Isaias: Gut ist das Wort Jahves, das du verkündet hast; es soll ja, dachte er, Friede und Beständigkeit sein in meinen Tagen.*

1 4 Rg 20, 1. Die Ursprünglichkeit der allgemeinen Zeitbestimmung „in jenen Tagen" ist umstritten. In welches Jahr fällt die Krankheit des Ezechias? Sie fällt vor den Feldzug 701, weil der Prophet dem König die Errettung aus der Gewalt des Assyrers in Aussicht stellt (38, 6), und die königlichen Schatzkammern noch gefüllt sind (39, 2). Sie fällt ferner nicht lange vor die Gesandtschaft Merodachbaladans, weil dieser in seinem Briefe, den die Gesandten überbringen, an die Krankheit anknüpft (39, 1). Das Jahr zu bestimmen, ist nicht leicht. Nach 4 Rg 18, 2 hat Ezechias 29 Jahre regiert. Nach seiner Genesung soll er noch 15 Jahre regieren (38, 5 = 4 Rg 20, 6), also ist das Krankheitsjahr das 14. seiner Regierung. Wenn Šanda das erste Regierungsjahr richtig auf 721 angesetzt hat, so müßte also das Jahr 708 als Jahr der Krankheit angesehen werden. Das kann aber nicht richtig sein, weil Merodachbaladan 710 aus Babylon, wo er sich seit 721 behauptet hatte, vertrieben wurde und erst 703 die Herrschaft über Babylon wiedererlangte und neun Monate behauptete. Die Gesandtschaft, die nicht lange nach der Krankheit in Jerusalem anlangte,

muß also zwischen 721 und 710 oder auf 703 fallen. Šanda tritt für das Jahr 703 ein, weil Genesung und Abwehr der Assyrergefahr (701) in 4 Rg 20, 6 nahe zusammengerückt erscheinen, und sieht in der Zahl 15 (4 Rg 20, 6 = Js 38, 5) einen Textfehler statt der ursprünglichen Zahl 10 (von 703 bis zum Tode Hiskias 693). Als die Zahl 15 eingedrungen, habe ein noch späterer Glossator mit Hilfe der Zahl 29 (4 Rg 18, 2) die Krankheit auf das 14. Jahr des Königs berechnet, und weil er Feldzug und Krankheit in ein Jahr verlegen zu können glaubte, das Datum „im 14. Jahre des Königs Ezechias" vor den Feldzug 36, 1 eingesetzt. Šanda hält auch das Jahr 711 als das der Gesandtschaft für möglich; dann müßte 15 (2 Rg 20, 6) in 18 umkorrigiert werden. Gegenüber dieser Meinung könnte man glauben, bei Annahme der gewöhnlichen Chronologie, welche Ezechias auf 727—699 ansetzt, würden die Schwierigkeiten leichter gehoben. Das 14. Jahr des Ezechias ist 714. Dies Datum, das jetzt 36, 1 steht, hat ursprünglich in 38, 1 seinen Platz gehabt. Erst ein späterer Glossator hat beide Berichte unter ein Datum gebracht. Die Krankheit fällt also in das Jahr 714. Damals war Merodachbaladan Herrscher in Babylon. In Assur regierte Sargon (721—705). Der 38, 6 verheißene Schutz gegen Assur betrifft also diesen König. Aber diese Lösung ist nicht ohne Bedenken. Von einer „Rettung des Ezechias aus Sargons Hand" ist in den Schriften des Propheten Isaias nichts bekannt. 20, 1—6 spricht eher vom Gegenteil. Aus allem ergibt sich, daß das Datum 36, 1 und sein Verhältnis zu 38, 1 noch nicht befriedigend erklärt ist. Es scheint mir aber wahrscheinlich, daß die Krankheit des Ezechias in die Zeit fällt, da Sennacherib den Westen bedrohte. צוה ל: nach dem Zusammenhange = letztwillige Verfügung treffen oder Testament machen für sein Haus (vgl. אל statt ל in 2 Sm 17, 23) oder sein Haus bestellen. 2 4 Rg 20, 2. Als der König die überraschende Nachricht von seinem baldigen Tode erhielt, wandte er sein Antlitz zur Wand. Das war für den Propheten ein nicht mißzuverstehendes Zeichen, daß er allein sein wollte. Der Prophet verließ ihn, und der König fing an zu beten. 4 Rg om. הזקיהו, add. את und am Schluß לאמר, während Js mit ויאמר V. 3 beginnt. 3 4 Rg 20, 3. Im Gebete erinnert der König Jahve an seine Treue, seine ungeteilte Hingabe an ihn und sein gottgefälliges Tun, wobei er in lautes Weinen ausbricht. In Wort und Werk liegt die innige Bitte, sein Leben zu verlängern. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der König noch gar keine Kinder hatte (vgl. 39, 7: die du erzeugen wirst und 4 Rg 21, 1). Der Gedanke, daß seine Familie aussterben und der Thron auf eine Seitenlinie übergehen werde, konnte ihm wohl bittere Tränen aus-

pressen. אשר את: gedenke daran daß. הלך באמת ist charakteristischer Ausdruck (vgl. 3 Rg 2, 4; 3, 6; 4 Rg 20, 3); ebenso בלבב שלם (vgl. 3 Rg 8, 61; 11, 4; 15, 3. 14; 4 Rg 20, 3); nur schreibt Js 38, 3 לב statt לבבב. Beide Ausdrücke sind dem Red. der Königsbücher eigentümlich, gehen aber nicht auf das Dt zurück. Was הטוב בעיניך angeht, so ist in den Königsbüchern (14mal) und in Dt (5mal) הישר בעיני gebräuchlich, während הטוב nur 4 Rg 20, 3 (= Js 38, 3) vorkommt. Dt 6, 18 und 12, 28 vereinigen beide zu הטוב והישר בעיני. Daraus ist deutlich zu erkennen, daß unser Text vom Red. der Königsbücher bearbeitet ist. 4 4 Rg 20, 4. Nach dem Wortlaut unseres Verses bei Isaias (vgl. V. 2) könnte man annehmen, der Prophet sei nach Hause gegangen und empfange dort einen neuen Befehl Jahves. Der Text ist aber gekürzt. Nach 4 Rg (Isaias war noch nicht aus dem mittleren Vorhof hinaus, und schon erging an ihn usw.) ist der Prophet noch nicht weit vom königlichen Palast fort, da wurde ihm, während er ging, eine innerliche göttliche Eingebung zuteil, deren Inhalt die folgenden Verse angeben. **5. 6** 4 Rg 20, 5. 6. Nachdem V. 4a in Isaias ausgefallen war, war שוב 4 Rg nicht mehr verständlich, daher הָלוֹךְ (inf. abs. = imperat.). Zu Hiskia 4 Rg add. נְגִיד עַמִּי. „Dein (oder ein anderes Possessivum) Vater David" ist wiederum charakteristischer Ausdruck, der in Rg 12mal vorkommt, während er in Isaias, wo David freilich oft genannt ist, niemals gebraucht wird. Das verrät wieder den Red. der Königsbücher, der die Berichte aufgenommen und bearbeitet hat. Vgl. das ähnliche „um meines Knechtes David willen" 37, 35. Nach הנני 4 Rg add. לְמָא bis יהוה, ein Plus, das wohl ursprünglich ist; Šanda zweifelt aber mit Recht an der Zeitbestimmung „am dritten Tage", weil, wenn sie voraufgeht, das Verlangen des Königs nach einem Zeichen vor Ablauf der kurzen Frist und das Gewähren eines Wunders nicht recht verständlich ist. Der, welcher den Text für Js kürzte, mußte statt והספתי entsprechend dem לְמָא ein יוסף schreiben, das dieser Entstehung gemäß Partizip sein muß, während es als Imperf. vokalisiert ist (vgl. 29, 14; 28, 16). Zur Richtigkeit und Ursprünglichkeit der Zahl 15 vgl. oben 38, 1. Daselbst ist auch die Frage nach dem hier gemeinten assyrischen König behandelt. Šanda wird recht haben, wenn er V. 6b von ואת an beanstandet. Wenn der Schluß des Verses echt wäre, müßte unbedingt wegen 37, 35 die Errettung des Jahres 701 vom Verf. ins Auge gefaßt sein. Dann wäre aber als Krankheitsjahr die Zeit nach 705 wahrscheinlich. 7 4 Rg 20, 9a. Im ungekürzten Text 4 Rg folgt in V. 7. 8 das, was bei Js in V. 21. 22 gelesen wird. Doch haben diese letzteren Verse niemals zwischen 38, 6 und 7 gestanden, sondern sie sind von einem Glossator nachträglich hinzu-

gefügt. Der, welcher den Krankheitsbericht aus 4 Rg übernahm, ließ 4 Rg 20, 7. 8 mit Bedacht aus, vielleicht deshalb, weil es ihm schien, daß V. 7 den Zusammenhang störte. Daß in 4 Rg der Vers 20, 7 den Bericht 20, 1—6 abschließt, und in 20, 8—11 eine andere Erzählung vorliegt, wird von Šanda behauptet, der zwei Berichte A = 20, 1—7 und B = 20, 8—11 und zwei Verfasser unterscheidet (vgl. unten). 8 4 Rg 20, 9b. 10. 11. Šanda tritt dafür ein, daß der längere Text in 4 Rg der ältere ist, aus dem unser V. 8 später ausgezogen wurde; er verbessert, dem אִם־יָשׁוּב entsprechend, הלך in הילך, das also Frage ist, und streicht in V. 10 einige überflüssige Wörter und übersetzt: Soll der Schatten zehn Stufen vorrücken oder zehn Stufen rückwärts gehen? Jehiskijahu erwiderte: Es ist dem Schatten ein Leichtes, um zehn Stufen sich zu neigen. Nein! Der Schatten möge um zehn Stufen rückwärts gehen. Da rief der Prophet Jesajahu Jahve an, und er ließ den Schatten (auf den Stufen, auf denen er hinuntergegangen war, nämlich) auf den Stufen des Achaz um zehn Stufen zurückgehen. In unserm Vers ist entweder אֶת הַצֵּל (vgl. Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im AT, § 135) zu lesen, so daß das folgende המעלות Akkus. des Maßes ist, oder צל ist constr. = den Schatten der Stufen; ferner ist השמש zu lesen, 1. weil צל als masc. nicht Subjekt zu יָרְדָה sein kann, 2. weil שמש auch in V. 8b Subjekt ist und 3. wegen LXX. Eine klare Vorstellung über den Vorgang können wir aus dem Text nicht gewinnen. Nach Herodot 2, 109 kannten die Babylonier Sonnenuhr (?) und Schattenzeiger (vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 136. 169). Es wäre möglich, daß von dort die Einrichtung des Achaz stammt (מַעֲלָה = Grad?). Der Text erklärt sich aber hinreichend, wenn wir an eine Säule denken, die an sich vielleicht ein Denkmal war, die aber deshalb zum Ablesen der Zeit benutzt wurde, weil sie erfahrungsgemäß dazu dienen konnte. Die spitz zulaufende Säule stand vielleicht auf einer gerundeten Erhöhung, zu der Stufen (מַעֲלָה) emporführten. Je höher die Sonne im Zenit stand, desto näher fiel der Schatten an die Basis der Säule; je tiefer die Sonne sank, desto mehr Stufen wurden vom Schatten bedeckt. Damals lag der Schatten bereits auf zehn Stufen. Die Sonne oder ihr Schatten — beides ist übliche Ausdrucksweise — ging die zehn Stufen zurück und fiel wieder oben auf die Terrasse. Ob Ezechias die Veränderung des Schattens durch seine Umgebung konstatieren ließ oder vom Fenster seines Krankenzimmers aus selbst beobachtete, ist aus dem Text nicht zu ersehen, doch ist letzteres wahrscheinlicher. Die sinkende Sonne, die in ihrem Schatten um zehn Stufen wieder zurückgeht, ist Symbol der Lebenssonne des

Ezechias, die, schon im Begriff unterzugehen, wieder um zehn Stufen zurücktritt. Diese innere Verbindung zwischen Bild und Wirklichkeit spricht dafür, daß die Zahl 15 in V. 5 unecht und in 10 umzuändern ist (vgl. 38, 1 und die aus anderen Gründen gewonnene Vermutung Šandas). Es braucht nicht vermerkt zu werden, daß der Rückgang des Schattens nicht als natürlicher Vorgang erklärt werden kann (vgl. 7, 11). Vers 9 enthält die Überschrift des Liedes V. 10—20, in welchem König Ezechias für seine Genesung Gott dankt. Das Lied ist in Fünfhebern abgefaßt; je zwei gehören zusammen. Die Überschrift stammt von dem, welcher das Lied hier einfügte. Wer das getan, ist ungewiß. Vielleicht war es der Verf. von Kap. 38. 39. Vielleicht war es ein Bearbeiter des Buches Isaias, der Kap. 38. 39 schon vorfand und das aus einer Sammlung entnommene Lied hier am rechten Ort einsetzte. Verf. des Liedes ist nach der Überschrift König Ezechias. Kittel zweifelt daran, weil es in 4 Rg fehlt, und weil es an die jüngere Dichtung erinnert. Marti und Duhm verlegen die Entstehung des Liedes in das 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. (vgl. unten). In 4 Rg fehlt das Lied. Wir wissen nicht, ob der Red. der Königsbücher das Lied in seiner Vorlage nicht vorfand, oder ob er es ausließ. מכתב = Schriftstück ist so unbestimmt, daß man die Vermutung, es müsse wie Ps 16. 56—60 מכתם gelesen werden, kaum abweisen kann. Aber auch von diesem Wort läßt sich mit Sicherheit wohl nur sagen, daß es eine bestimmte Liedergattung bezeichnet. Da die Etymologie des Wortes nicht feststeht, so wähle ich die allgemeine Übersetzung: Gedicht. Der Inf. mit ב und dessen Fortsetzung, das konsek. Imperf., geben Anlaß und Zeit der Entstehung an: als er krank war und genas (vgl. 4 Rg 1, 2; 8, 8). Wie V. 16 und 20 lehren, hatte der König zwar die Krisis überstanden, aber der Genesungsprozeß war noch in seinen Anfängen. 10 V. 10—14, die erste Hälfte des Liedes, enthalten die Gedanken des Königs, als er schwerkrank auf seinem Bette lag und das Nahen des Todes fühlte. אמרתי = ich sprach, sc. als ich noch todkrank war. Der Ḳinarythmus macht wahrscheinlich, daß אלכה zur ersten dreihebigen Halbzeile zu ziehen ist. Übersetzung und Ableitung von דמי ist zweifelhaft. Man erklärt 1. Stille, Ruhe oder Ruhe = Zeit der Ruhe = Mittagszeit des Lebens. 2. Gleichheit, Mitte, Hälfte. 3. Bildliche Bezeichnung der Mitte des Lebens nach dem arabischen رأم, das vom mittäglichen Stillstehen der Sonne im Zenit gebraucht wird (Duhm). Die Bedeutung Mitte paßt gut zu den geschichtlichen Verhältnissen. Šanda (II 241) hat ausgerechnet, daß Ezechias um 744 geboren ist. Zur Zeit der Krankheit (703?) war er also ca. 40 Jahre alt. Dies Alter kann wohl als der Mittag des Lebens

bezeichnet werden. פֻּקַּדְתִּי: 1. ich bin zum Vermissen gebracht worden = beraubt worden, mit Akkus. יתר (E. König). 2. In die Pforten Scheols bin ich verschlossen worden für den Rest meiner Tage (vgl. Condamin); פָּקַד ist Passiv zu hiph. הִפְקִיד Jer 37, 21. 3. Ich bin beordert in die Tore der Scheol usw. (Marti). Die dritte Übersetzung deckt sich mit der zweiten. Bei der zweiten und dritten Erklärung ist nicht zu erkennen, warum gerade die Tore der Unterwelt genannt sind. Von Toren der Unterwelt spricht auch Ps 9, 14; 107, 18; Job 38, 11 (vgl. die babylonischen Anschauungen in A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 63 ff.). 11 Statt יה יה ist wahrscheinlich יהוה zu lesen (vgl. Kittel BH). Jahve schauen ist sonst = Jahve im Tempel besuchen (vgl. 1, 12; Ps 42, 3 u. a.). Wegen des parallelen „Menschen schauen" wird aber hier nicht der Tempelbesuch gemeint sein, sondern der Verkehr mit Gott, der seine Huld nur den Lebenden zuwendet (V. 18). Auffällig ist der letzte Ausdruck des Verses. Er wird gewöhnlich übersetzt: bei den Bewohnern der Unterwelt. חֶדֶל kann ohne Zweifel per metonymiam Totenreich bedeuten, aber das paßt nicht zu dem parallelen „Land der Lebendigen". Zudem wird der Dichter auch in der Unterwelt Menschen sehen; es müßte also Mensch im Sinne der Oberwelt gefaßt werden. Aber dann ist es doch besser חֶלֶד = Welt statt חדל zu lesen. Weder mit Gott im Lande der Lebendigen noch mit Menschen auf der Welt wird er länger verkehren können. 12 דּוֹר = Wohnung, Hütte. נִגְלָה im Zusammenhang = weggeführt werden, also niph. = hoph. als Passiv von hiph., welches wegführen bedeutet. מִמֶּנִּי = מִמֶּנִּי. רֹעִי entweder = רעים Hirten oder = von Hirten gebraucht, pastoralis als Ableitung von רֹעֶה = Hirt. Hirtenzelt bedeutet Wanderzelt. Die Perfekta präterital zu übersetzen und das Imperf. als Ausdruck des wiederholt Geschehenen in der Vergangenheit aufzufassen, ist weniger empfehlenswert; besser ist, alle Verba dem אמרתי = ich dachte zu unterstellen und präsentisch zu übersetzen: mein Wohnzelt schien mir schon abgebrochen, und mein Lebensfaden schien mir schon abgeschnitten zu sein. In קִפַּדְתִּי und וַיְבַצְּעֵנִי ist der Wechsel der Person auffällig. Gott ist es doch, der die Fäden (das Leben) aufzieht, der das Gewebe zusammenwickelt, d. i. abwebt oder fertigstellt, und der es schließlich vom Trumm am Webstuhl abschneidet. Wenn קִפַּדְתִּי richtig ist, muß der Mensch der Weber sein, während Gott die Fäden aufzieht und das Gewebe abschneidet. Mir scheint, daß die beiden Verba ursprünglich die Form der 3. sing. gehabt haben, d. h. daß קִפַּד zu lesen ist (vgl. Condamin). Es ist auch wahrscheinlich, daß der ursprüngliche Text nicht אֹרֵג = Weber, sondern אֹרֶג = Gewebe las; auf dieses bezieht sich das Suff. in וַיְבַצְּעֵנִי (also suff. es statt

mich). Mit תשלימני beginnt eine neue Zeile, die nicht mehr unter dem Bereich von אמרתי steht, daher sind die folgenden Imperfekta (Wiederholung und Dauer in der Vergangenheit ohne Vollendung) und Perfekta präterital zu übersetzen. שלם hiph. mit persönlichem Objekt = aufhören lassen, es ausmachen mit. Von Tag zu Nacht, d. h. ununterbrochen Tag und Nacht, so daß der Kranke immerfort schreien muß bis zum Morgen. Die kurze Halbzeile zu der mit מיום beginnenden langen Halbzeile bilden die ersten Worte von V. 13. 13 Die Erklärung von שויתי befriedigt nicht: 1. intransitiv: lagern (E. König); im Zusammenhang inhaltlich zu unbestimmt. 2. Mit Ergänzung von נפשׁ: sich beschwichtigen; das widerspricht dem geschilderten Leidenszustand. 3. קויתי = ich harrte (vgl. Grimme in ZDMG 1896, 581—584); auch das gibt die Stimmung des Todkranken nicht wieder. 4. Ansprechend ist der Vorschlag Houbigants: שועתי (vgl. Targ.) = ich schrie. Der Vergleich mit dem Löwen sagt, daß die Schmerzen den Kranken überfielen und seine Gebeine durchwühlten, als wenn ein wildes Tier seine Knochen zermalmte. Subjekt zu ישבר ist entweder Jahve (er) oder es (mein Schmerz). מיום bis zum Schluß des Verses ist Dublette aus V. 12. 14 סוס = Schwalbe (vgl. Jer 8, 7 wo סיס). עגור = Kranich halten die meisten mit Recht für Glosse, die einen, weil es aus Jer 8, 7 hier angefügt sei ohne Rücksicht auf den vom Zwitschern abweichenden Kranichlaut, andere, weil Rabbinen סוס mit Kranich erklärten (E. König). צפף pilp. = zwitschern, indem dies als Klagelaut gedeutet wurde. הגה: knurren (Löwe), seufzen (Mensch), gurren oder girren (Taube). דלל: matt sein; mit Auge als Subjekt = matt blicken; mit מרום = Höhe als Ziel liegt darin zugleich schmachtendes Verlangen. דלף Job 16, 20 (zu Gott blickt tränend mein Auge empor) ist treffende Parallele, aber deshalb hier nicht einzusetzen. יהוה ist des Metrums wegen wahrscheinlich zu tilgen. עָשְׁקָה (Metheg bei kurzem Vokal vgl. E. König, Lex.) wird wohl Bedrängung, Gewalt bedeuten, denn Beklemmung, Angst paßt nicht zu עָרַב = bürgen, eintreten für jemand. Wenn Jahve es aus mit ihm macht (V. 12), ihm die Knochen zerbricht (V. 13), wie kann er zu demselben Jahve beten: tritt ein für mich? Er muß wohl die Angriffe, die er vom Angreifer unterscheidet, als eine selbständige Macht betrachten, gegen die er Jahves Hilfe anrufen kann. 15 Von V. 15—17a ist der Text verderbt. Für die Herstellung eines lesbaren Textes ist die Frage entscheidend, ob mit V. 15 die Klage fortgesetzt wird, und erst V. 17b mit ואתה die Wendung beginnt, oder ob schon mit V. 15 die Wendung eintritt. Eine sichere Entscheidung läßt sich kaum geben. Duhm sagt: „Das folgende והוא עשה macht die vorhergehende Klage und die folgende Bitte zur Torheit.“ Von Bitte ist im folgenden außer

dem verdächtigen והחייני keine Rede. Schroffe Übergänge von der Klage zum Perfekt der Erhörung sind in den Psalmen nicht selten (vgl. Ps 6, 9). Deshalb neige ich trotz allem zu der Annahme, daß mit V. 15 etwas Neues beginnt. Die Klage lassen in V. 15 fortgesetzt sein Marti, Duhm, Ehrlich, Schlögl. Dagegen läßt Condamin mit den älteren Erklärern in V. 15 die Wendung beginnen. Hier beginnt also die zweite Strophe. Was soll ich sagen über die Besserung im Verlauf meiner Krankheit? ו(אמר) ו(הוא) = sowohl als auch. אָמַר und עָשָׂה haben dieselbe Bedeutung wie Nm 23, 19: ankündigen und ausführen. Er (Jahve) hat es sowohl angekündigt als auch ausgeführt. Inhaltlich liegt darin Anlaß und Grund des vorhergehenden Satzes: Was soll ich sagen? Denn er hat es angekündigt und ausgeführt. אָמַר geht auf V. 5. Mit der Ankündigung der Genesung ist sofort eine Wendung zum Besseren eingetreten, so daß er der Gesundung entgegengeht. אֶתְהַלְּכָה hithp. zusammengezogen aus אֶתְתַּהֲלְכָה = אֶתְהַלְּכָה (vgl. Ges. § 55g). In V. 15b sehen die einen den Vorsatz stillen Wandels (still will ich dahinwandeln vgl. מָה־אֶדְבַּר), andere den Inhalt der ihm gegebenen Verheißung (still soll ich dahinwallen vgl. וְאֹמַר). Das letztere liegt wegen des näheren אמר am nächsten. עַל: 1. auf hin (alle die auf die Betrübnis noch folgenden Jahre), 2. ob, wegen, d. i. in Erinnerung an, 3. trotz. Vielleicht ist die zweite Bedeutung vorzuziehen: dahinwallen soll ich alle meine Lebensjahre, ohne zu vergessen, daß Jahve sie mir in bitterer Todesnot geschenkt hat. 16 Der erste Teil des Verses trotzt allen Übersetzungs- und Verbesserungsversuchen. Nicht befriedigend ist die gewöhnliche, auch oben gegebene Übersetzung. עליהם: auf solches hin; das Suffix ist neutrisch und bezieht sich auf die Zusage V. 15. לכל: in jeder Hinsicht. בהן: darin; das Suffix, jetzt fem., in עליהם masc., ist wieder neutrisch und bezieht sich ebenfalls auf V. 15. רוח ist das Lebensprinzip, und חיים bez. das Wiederaufleben (vgl. Gn 45, 27; Jdc 15, 19): in deiner Verheißung liegt das Wiederaufleben meines Lebensgeistes. Den Rest des Verses setze ich mit Condamin nach V. 17a ein. ו— = sowohl als auch. חלם hiph.: wieder zu Kräften kommen lassen, gesund machen. Statt imper. הַחֲיֵנִי ist parallel zu וְתַחֲלִימֵנִי imperf. וְתַחֲיֵנִי zu lesen. 17 Siehe, zum Wohlsein wird meine Betrübnis. Das zweite מר wird entweder als Wiederholung des ersten angesehen: ja Bitteres, oder als Perf. von מור = wechseln mit (Condamin, Marti). In diesem Fall könnte מָר (מור), das im hiph. mit ב der Sache, wogegen man etwas vertauscht, konstruiert wird, m. E. nur eine mit מַר spielende Glosse sein. Die zweite (kurze) Halbzeile ist V. 16c; sie erläutert das Wohlbefinden (שלום) mit der wiederkehrenden Gesundheit und

Lebensverlängerung. ואתה dient zur Hervorhebung dessen, dem er es verdankt: ja du usw. Statt חשקת = in Liebe anhangen, das sonst ב nach sich hat, lies mit GV חשכת = du rettetest, bewahrtest. בְּלִי: Vernichtung, nur hier. Die Gnadentat am Körper setzt die Gnadentat an der Seele, sc. die Vergebung der Sünden als sittliche Bedingung voraus. Der Ausdruck „hinter den Rücken werfen“ bedeutet gänzliches Vergeben und Vergessen, weil Vertilgen der Sünde (vgl. Mich 7, 19; Ps 103, 12). 18 „Denn“ gibt das Motiv der göttlichen Begnadigung an: Gott hat dem König das Leben wiedergeschenkt, weil die Scheol, d. i. die Bewohner der Unterwelt, und der Tod, d. i. die Toten, ihn nicht mehr loben können. Dieselbe „volkstümliche negative Vorstellung vom Jenseits“ und dieselbe „naive Begründung“ siehe in Ps 6, 6; 30, 10; 88, 12; 115, 17. Knabenbauer hebt mit Recht hervor, daß diese Stellen nicht die Gesamtheit der Vorstellungen vom jenseitigen Leben wiedergeben. Die, welche zur Grube fahren, sind nicht Sterbende, sondern Gestorbene, wie Scheol und Tod lehren. שִׂבְּרִ אֶל = hoffen auf. Zweimaliges אמתך, hier und V. 19, ist nicht wahrscheinlich, deshalb ist mit GL (vgl. Kittel BH) חסדך (vgl. Ps 88, 12) zu lesen. Das Hoffen auf Gottes Gnade gereicht ihm ebenso zur Ehre als das ihm gesungene Lob. 19 חַי חַי: der Lebende, der Lebende d. i. nur der Lebende; an den allgemeinen Gedanken schließt sich der besondere: wie ich am heutigen Tage, gerettet aus den Krallen des Todes, dich preisend erhebe. הוֹדִיעַ: einem etwas anzeigen, hier mit Dativ der Person לבנים und אֶל der Sache; zu אל vgl. 37, 21. 33. Das Lob, das der Vater der göttlichen Treue, die er an sich erfahren, spendet, hören aus seinem Munde die Kinder, so daß es in der Familie sich fortsetzt. 20 Das Kinametrum hört mit V. 19 auf; in V. 20 haben wir einen Vierzeiler mit je zwei Hebungen. Vor לְהוֹשִׁיעֵנִי ist יהוה ausgefallen oder zu ergänzen: Jahve ist da (will), mich zu erretten (vgl. Ges. § 114i). Der Kranke ist noch nicht gesund, sondern in Genesung begriffen. Und meine Saiten: das kopulative ו ist dem Sinne nach = darum. Im folgenden ist weniger auffällig der Übergang von mich (mich zu retten) zu der Mehrzahl wir (wir wollen spielen, unser Leben), denn der König kann sich mit seiner Familie oder seinem Volk zusammenfassen. Aber wirklich auffällig ist נְגִינֹתַי = meine Saiten bzw. meine Lieder (zum Saitenspiel). „Meine Saiten“ gibt keinen Sinn. „Meine Lieder“ würde voraussetzen, daß der König außer V. 10—19 noch andere Lieder verfaßt hat. Manche sehen in נְגִינֹתַי (aj = Ableitungssilbe) einen eigenen Namen für Saiteninstrument. Andere ändern נגינתנו = unsere Saiten und demzufolge auch לְהוֹשִׁיעֵנוּ. Vielleicht ist schon durch נגינת = Saiten abgeholfen; die deutsche Über-

setzung (die Saiten rühren) läßt auch נגינתי = Saiteninstrument zu. עַל־בֵּית = auf dem Tempel, d. i. oben im Tempel (vgl. unser: er ist auf der Universität) oder am Tempel, d. i. im Vorhof. V. 20 ist wahrscheinlich erst später zum Lied des Ezechias hinzugekommen. Vielleicht sollte dadurch das individuelle Lied zu einem Gemeinschaftslied gemacht werden (vgl. Duhm). **21** 4 Rg 20, 7. Die Verse 21. 22 sind wahrscheinlich von einem Glossator aus 4 Rg nachträglich hinzugefügt. In den heutigen Jesajatext passen sie nicht, denn sie können vor V. 7 nicht eingesetzt werden, da dieser auf V. 22 keine Rücksicht nimmt. Auch in 4 Rg 20 hat V. 7 eine auffällige Stellung, weil die Genesung vor dem Zeichen der Genesung erzählt wird. Wenn 4 Rg 20, 7 die Form von Is 38, 21 hätte (damit er genese), wäre der Text leichter; nur würde man nach 4 Rg 20, 11 ein Wort über die erfolgte Genesung erwarten. Andere verlegen 4 Rg 20, 7 nach V. 11; dies dürfte sich am meisten empfehlen. — Der Prophet verordnet ein Pflaster von Feigenkuchen. דְּבֵלָה bezeichnet schon an sich einen Kuchen aus gepreßten Feigen, hier ist plur. von תְּאֵנָה noch hinzugefügt. Man soll ihn bringen (נשא: 4 Rg לקח) und ihn auf das Geschwür (שחין) streichen (מָרַח), damit er genese (ו copul. in finalem Sinne). Bei Geschwüren diente der Feigenkuchen zur Herbeiführung einer gutartigen Eiterung und zur Reinigung der Wunde. Welcher Art das Geschwür war, ist aus שחין (vgl. Lv 13, 18; Ex 9, 9; Dt 28, 27. 35; Job 2, 7) nicht zu ersehen, insbesondere ist von Pestbeulen nichts angedeutet. Der Berichterstatter (4 Rg 20, 7) will offenbar nicht sagen, daß die Heilung durch den Feigenkuchen allein herbeigeführt sei; er hat sie gefördert, aber nicht bewirkt. **22** 4 Rg 20, 8. Der König fragt nach einem Zeichen dafür, daß er in den Tempel hinaufgehen werde. Er muß also vom Propheten diese Zusage erhalten haben. In V. 5. 6 ist sie nicht erwähnt, wohl aber in 4 Rg 20, 5. Daraus ersieht man, daß 38, 22 nicht hinter 38, 5. 6 gestanden hat, sondern zur Ergänzung des aus 4 Rg 20, 1—11 gekürzten Berichtes Is 38, 1—8 hinzugefügt worden ist.

39,1 4 Rg 20, 12. Zu jener Zeit schickte Merodachbaladan, Sohn des Baladan, König von Babel, Gesandte mit Brief (סְפָרִים) und Geschenken (מִנְחָה) an Ezechias, um ihn zu seiner Genesung zu beglückwünschen. Der König hieß Marduk-aplu-iddin = Marduk schenkte einen Erbsohn. Über die Form Berodach vgl. Šanda II 305. Er war ein Nachkomme von Irba Marduk (KB 3, 1, 186), ein Sohn des Baladan d. i. Bel-iddin = Bel hat gegeben. Die Boten sind nicht ausdrücklich, sondern nur indirekt durch שלח erwähnt. G hat zwar zwischen Brief und Geschenke *καὶ πρέσβεις*, aber die unpassende Stelle, an der es steht, läßt darin einen späteren Zu-

satz erkennen. Statt וישמע ist mit 4 Rg כי שמע zu lesen. נֶחֱזַק (vgl. Ez 30, 21), nicht חוקיהו 4 Rg, wird richtig sein, da der Nachdruck ohne Zweifel nicht auf der Krankheit, sondern auf der Genesung liegt. Die Gratulation zur Genesung war nur vorgeschobener Zweck, vor allem kam es Merodachbaladan darauf an, Ezechias für eine Koalition gegen Assur zu gewinnen. Das hat er erreicht, ohne jedoch selbst Nutzen davon zu haben. Denn Sargon hat ihn 710 und Sennacherib 703 aus Babylon vertrieben und in sein Stammland Bit Jakin am persischen Golf zurückgejagt. Dort ist er, nachdem ihn Sennacherib 700 zum zweiten Male angegriffen hatte, geblieben und gestorben. Die Zeit der Gesandtschaft ist schon zu 38, 1 erörtet worden. Merodachbaladan war König von Babel 721—710 und 703 neun Monate. Für 703 als Jahr der Krankheit und Gesandtschaft lassen sich manche Gründe geltend machen. Krankheit und Befreiung aus der assyrischen Gefahr (701) werden durch diese Ansetzung zeitlich so nahe gerückt, als 38, 6 zu fordern scheint. Die babylonische Aktion in Jerusalem 703, die ihre Spitze gegen Assur richtet, paßt sehr gut in den Zeitrahmen, der uns die Westmächte mit Babel, Ägypten Äthiopien im Bund gegen Assur zeigt. Sie erklärt auch die kriegerischen Anstrengungen Sennacheribs, der seit 703 seine ganze Macht gegen Merodachbaladan aufbietet. Für 38, 5 wird dann freilich die Zahl 10 gefordert, vorausgesetzt, daß die Chronologie Šandas (Ezechias 721—693) richtig ist, aber das stimmt überein mit den 10 Stufen, die der Schatten rück- oder vorwärts gehen konnte (4 Rg 20, 9). 2 4 Rg 20, 13. וישמע in 4 Rg ist Schreibfehler. Die Suffixe in עליהם und וירא beziehen sich auf die Gesandten, die in V. 1 nur indirekt genannt sind. בֵּית־נְכֹתוֹ = sein Schatzhaus. Die Ableitung von נְכֹת (ה ist Suffix = ו) ist zweifelhaft; assyrisches nakamtu (Schatz) scheint mit Wechsel des מ zu ו nakawt geworden zu sein, und dies zu נכות, was dann ungenau נכת geschrieben wurde. Für diese Deutung spricht das asyndetisch angefügte Silber und Gold. Zu nakkatu (Pferdestall, Marstall) vgl. Šanda II 308. Spezereien und kostbares Öl dienten als Geschenke und Tribut (3 Rg 10, 10), so daß ihre Aufbewahrung in sorgfältig gehüteten Räumen nicht auffällig erscheint. כל vor Zeughaus ist mit 4 Rg zu tilgen. Das Zeughaus ist nach Šanda II 114 nicht identisch mit dem Libanonwaldhaus 3 Rg 7, 2—5. Die Schatzkammern des Königs waren gefüllt. Ein Tribut in der Höhe von 4 Rg 18, 14—16 kann nicht voraufgegangen sein (vgl. V. 6). „In seinem ganzen Herrschaftsbereiche“ scheint zu lehren, daß Ezechias die Gesandten auch außerhalb Jerusalems herumgeführt hat, um ihnen den Reichtum des Landes prunkend zu zeigen. 3 4 Rg 20, 14. Während die

Gesandten noch in Jerusalem waren (vgl. imperf. יבואו), ging der Prophet zum König und fragte ihn: Was haben diese Männer gesagt? Woher kommen sie? Auf die erste Frage antwortet der König nicht. Die Antwort auf die zweite Frage lautet: Aus fernem Lande sind sie zu mir gekommen. אלי darf nicht fehlen, denn es läßt ahnen, wie sehr sich der König in seiner Eitelkeit geschmeichelt fühlte. Warum erfolgt auf die erste Frage keine Antwort? Wir dürfen annehmen, daß der Erzähler treu berichtet hat. Isaias hat also die Frage gestellt. Hat er sie gestellt, um zu hören, daß die Gesandten gekommen seien, um ihn zu beglückwünschen? Das ist unwahrscheinlich. Das wußte der Prophet längst; das brauchte er sich auch nicht bestätigen zu lassen, weil er daran seine Weissagung V. 6. 7 nicht knüpfen konnte. Wenn die Frage unter den Umständen der damaligen Zeit gestellt wurde, so lag darin ein versteckter Hinweis auf die politischen Verhandlungen, die sicher zwischen König und Gesandtschaft gepflogen waren. Der König hat ohne Zweifel die Bedeutung der Frage sofort erkannt, aber er antwortet nicht, weil er sich über diese Dinge mit dem andersdenkenden Propheten nicht auseinandersetzen wollte. Zwar hatte Isaias seine Reden wider das ägyptische Bündnis (Kap. 28—33) noch nicht gehalten, aber das „Hüte dich und halte Ruhe“ von 7, 4 war dem König bekannt. Es ist unwahrscheinlich, daß der Erzähler die Frage erfunden hat und nur deshalb unbeantwortet läßt, weil sie ihm zur Anknüpfung der Weissagung, die er berichten wollte, nicht dienen konnte. Denn der Erzähler lebte zu einer Zeit (vgl. Šanda II 313f.), wo die Propheten wiederholt zur Frage politischer Bündnisse Stellung genommen hatten; er mußte also wissen, daß Höflichkeit nicht der einzige Zweck der Gesandtschaft sein konnte. Falsch ist auch die Behauptung, daß die Frage des Propheten, auf welche der König nicht antwortete, in der folgenden Weissagung unberücksichtigt geblieben sei. Es wäre naiv, zu glauben, der Prophet habe eine so verhängnisvolle Weissagung nur deshalb gesprochen, weil der König sich zu Eitelkeit oder Prunksucht habe hinreißen lassen, oder der Erzähler habe es so aufgefaßt. Zwischen dem Vorgehen des Königs und der Schwere der Androhung ist nur dann ein Verhältnis, wenn die Frage des Propheten den politischen Untergrund der Gesandtschaft anrührt, während der König ihn zu vertuschen sucht. Nur so ergibt sich der Gedanke: wer mit einer weltlichen Macht in einen politischen Bund tritt, wird von ihr verschlungen werden. 4 4 Rg 20, 15. Auf die dritte Frage des Propheten: Was haben die Gesandten in deinem Hause gesehen? gibt der König aufrichtige und vollständige Antwort. 5 4 Rg 20, 16. Durch die Antworten des Königs, durch die

nicht bloß höfliche, sondern auch freundschaftliche Behandlung der Fremden und durch die eigene Erfahrung des Propheten, die er bei Anlaß fremder Gesandtschaften (vgl. 18, 2ff.; 20, 5. 6) gewonnen hatte, waren die Bedingungen für eine Weissagung über den weiteren Verlauf der ohne den Jahvepropheten angeknüpften Verbindung zwischen Juda und Babel gegeben. צבאות om. 4 Rg, aber Lukian hat es auch dort. 6 4 Rg 20, 17. יָמִים בָּאִים kommt außer Am 4, 2; 8, 11; 9, 13; 1 Sam 2, 31 und unserer Stelle im Buche Jeremias 16 mal vor. Šanda schließt daraus, daß der Verfasser der vorliegenden Erzählung im jeremianischen Jüngerkreis zu suchen ist. Die Schatzkammern enthalten noch die von den Vätern aufgespeicherten Reichtümer. 4 Rg fügt an בָּבֶל das ה locale. 7 4 Rg 20, 18. Der erste Relativsatz kann auch entferntere Nachkommen, also Kindeskinder bezeichnen (vgl. Gn 17, 6); er läßt dahingestellt, ob Ezechias schon Söhne hatte oder nicht. Der zweite Relativsatz אשר תוליד, vielleicht eine Glosse, dürfte aussagen, daß Ezechias zur Zeit noch keine Söhne hat; הוליד wird aber auch von mittelbaren Nachkommen gebraucht, wofür Šanda auf Math 1, 8 und auf die genealogischen Tabellen 1 Chr verweist. Der Prophet hat nicht die unmittelbaren Nachkommen des Ezechias im Auge. Dafür spricht die allgemeine politische Lage, welche einen schnellen Wechsel in den Verhältnissen von Babel nicht in Aussicht stellte. Ein solcher muß aber zuvor eintreten. Denn der König von Babel, dem die königlichen Prinzen aus Juda dienen werden, kann wegen Merodachbaladan, der ein einheimischer Fürst war, nicht ein assyrischer König als gleichzeitiger Herrscher von Babel sein. Auch Ezechias selbst denkt an eine spätere Zeit, wie V. 19 lehrt. Es ist also nicht wahrscheinlich, daß die Ereignisse 2 Chr 33, 11 hier als Erklärung dienen können. Der Prophet schaut ein Ereignis, das denen vom Jahre 605, 597 und 587 ähnlich ist; er spricht aber weder von einer Exilierung des ganzen Volkes noch von einer Zerstörung Jerusalems. Unbegründet ist die Behauptung, daß die Verse 6. 7 eine für die (assyrische) Zeit des Isaias bedeutungslose Weissagung enthielten. Sie fließt aus dem Zusammenhang so natürlich hervor, daß an ihrer Echtheit nicht zu zweifeln ist. Sie behandelt einen zur Zeit des Propheten höchst aktuellen Gegenstand, nämlich den Zusammenschluß der Westmächte gegen Assur, den sowohl die babylonische Gesandtschaft als auch Ezechias durch den Nachweis israelitischer Bündnisfähigkeit herbeiführen wollten. Sie droht dem König, der ein jahvewidriges Bündnis erstrebt (14, 32; 18, 4; 20, 2), Raub aller königlichen Schätze und Auflösung der königlichen Familie an. Sie droht nicht mit Assur, sondern mit Babel. Freilich zur Zeit hatte Babel sein uraltes politisches Ansehen

verloren. Wenn es auch mit Zähigkeit um seine Unabhängigkeit kämpfte, so war doch der Erfolg noch unsicher. Assur behauptete seine beherrschende Stellung. Aber um so größer mußte die Wirkung sein, welche die Worte des Propheten beim Volke hervorriefen, zumal sie sich ganz ungezwungen an das anlehnten, was sich in Jerusalem vor aller Öffentlichkeit vollzog. Es ist auch ganz unrichtig, wenn man sagt, zwischen der Weissagung und der damaligen Gegenwart bestände nur ein äußerer, mechanischer Zusammenhang, wie ihn ein Kenner der omina herstelle. Das ist zwar richtig, daß dem „nichts, was ich ihnen nicht gezeigt hätte" V. 4. 2 das folgende „nichts wird übrig gelassen werden" entspricht, aber in bezug auf den zweiten Teil der Weissagung V. 7 läßt sich eine mechanische Übereinstimmung nicht nachweisen. Duhm will allerdings in V. 1 סָרִיסִים statt סְפָרִים lesen und die babylonischen Eunuchen, die in die davidische Königsburg gekommen sind, ein omen sein lassen für die königlichen Eunuchen aus Juda, die im babylonischen Königspalast dienen werden. Aber auf *πρέσβεις* LXX läßt sich das nicht stützen, denn *πρέσβεις*, seine Echtheit vorausgesetzt, ist in LXX nie Äquivalent für סָרִיסִים. Die Weissagung V. 6. 7 stammt zwar von Isaias, trägt aber die Form einer späteren Zeit. 8 4 Rg 20, 19. טוֹב = gut, annehmbar, läßt sich hören. Der folgende, durch das zweite ויאמר eingeleitete Satz begründet טוֹב: deine Strafsentenz läßt sich hören, ist doch die Strafe verschoben bis nach meinem Tode. Aufschub der Strafe, so daß sie erst nach dem Tode des Bedrohten über dessen Familie hereinbricht, galt im Alten Testament als Strafmilderung (vgl. 3 Rg 21, 28 f.; 4 Rg 22, 18 ff.). Diese Milderung konnte Ezechias die harte Strafe selbst als erträglich und annehmbar erscheinen lassen. Er nimmt das vorläufige Gute dankbar an, ohne das kommende Böse geringzuschätzen, aber auch ohne sich darüber aufzuregen. Es ist also unrichtig, dem Ezechias unköniglichen Egoismus zu unterschieben, als ob er gedacht hätte: après nous déluge, was nach mir geschieht, ist mir gleichgültig, wenn ich nur unbehelligt bleibe. Das würde schlecht zu dem Charakter passen, den der Erzähler im Vorhergehenden von Ezechias entworfen hat. Zu הֲלוֹא אִם, das 4 Rg statt כִּי liest, vgl. Šanda. שלום ואמת ist Hendiadys = beständiger Friede (vgl. Jer 33, 6; 14, 13).

1. Der Text von Js 38. 39 und 4 Rg 20, 1—19. Der Wortlaut ist in beiden Büchern ziemlich gleich, aber größere Abweichungen bestehen zwischen 38, 4—8. 21. 22 und 4 Rg 20, 4—11. Der Text bei Js ist kürzer, es fehlen 4 Rg 20, 4a 5a und Teile von 8b 9b—11. Zwar steht 4 Rg 20, 7. 8 in etwas anderer Form in Js 38, 21. 22, ist aber offenbar erst später nachgetragen. Das

Schriftstück מכתב des Ezechias (Js 38, 9—20) fehlt in 4 Rg 20. Ob der R es ausließ oder in seiner Quelle nicht vorfand, ist ungewiß. Jedenfalls steht es nach V. 8 an richtiger Stelle. An der Echtheit des Liedes, das die Überschrift V. 9 auf Ezechias (vgl. Prv 25, 1; 2 Chr 29, 30) zurückführt, zu zweifeln, liegt kein ausreichender Grund vor.

2. Verfasser und Abfassungszeit von Kap. 38. 39. Es ist wahrscheinlich, daß Isaias den Krankheits- und Gesandtschaftsbericht nicht verfaßt hat (vgl. Šanda II 313). Dafür spricht schon, daß auch der Feldzugsbericht nicht von unserem Propheten herrührt. Ferner wird gegen jesajanische Abfassung geltend gemacht die lose Verknüpfung der Kap. 38. 39 mit dem Vorhergehenden und die dunkle Darstellung des Schattenwunders (vgl. Kittel 309). Šanda betont außerdem, daß der Verf. von den Ereignissen des Jahres 701 keine klare Vorstellungen hatte und deshalb näher an 587 als an 701 geschrieben habe. — Ist der Krankheitsbericht von einem Verfasser geschrieben? In Js 38, 1—8 kommt ein Zweifel an der Einheitlichkeit nicht auf. In 4 Rg 20, 1—11 gibt V. 7 zu Zweifeln Anlaß. Läge eine einheitliche Erzählung vor, so müßte V. 7 an die unrechte Stelle geraten sein, denn ויחי, vor 20, 8—11 proleptisch gebraucht, ist unerträglich. Man kann auch nicht ויחי lesen, weil vorher die Ausführung des imper. קחו erzählt wird. Für die Einheitlichkeit 20, 1—6. 8—11. 7 spricht, daß 20, 8 auf 20, 5 zurückgeht. Gegen die Einheitlichkeit spricht nicht יחזקיהו 20, 10; denn wäre diese Namensform Eigentümlichkeit einer besonderen Erzählung 20, 8—11, so müßte auch in 20, 8 so geschrieben sein. Die Schreibweise יחזקיהו kann also zufällig sein. Wenn dagegen 20, 7 an seiner ursprünglichen Stelle steht, so wird 20, 8—11 ein von einem Glossator aus der Überlieferung hinzugefügter Zusatz sein, der vom Rande an die falsche Stelle geriet. — Stammt der Gesandtschaftsbericht von einem anderen Verf. als die Krankheitsgeschichte? Das ist nicht anzunehmen, denn der erstere nimmt auf die Krankheit in 39, 1 Bezug. Beide Erzählungen haben einen Verfasser (vgl. Šanda II 313).

3. In welches Jahr fällt die Krankheit? Sie fällt vor den Feldzug 701, weil, von anderem abgesehen, der Prophet dem König die Errettung aus der Gewalt des Assyrerkönigs noch in Aussicht stellt (38, 6). Sie fällt nicht lange vor die Gesandtschaft Merodachbaladans, weil dieser in seinem Briefe, den die Gesandten überbringen, an die Krankheit und Genesung anknüpft (39, 1). Das Jahr zu bestimmen, ist ziemlich schwer. Mir scheint wahrscheinlich, daß die Krankheit in die Zeit fällt, da Sennacherib den Westen bedrohte (vgl. 38, 1; 39, 1).

4. Sind der Feldzugsbericht und der Krankheits-Gesandtschaftsbericht von demselben Verfasser? Knabenbauer und Schlögl schreiben beide Berichte demselben Verf. Isaias zu. Šanda (II 314) hat dagegen wahrscheinlich gemacht, daß beide Berichte verschiedene Verf. haben, die um 620—600 geschrieben haben. Der Verf. des zuerst stehenden Berichtes sei ein jahvistischer Zelot, während der andere Verf. vielleicht zum Jüngerkreis des Jeremias (vgl. 39, 6) gehörte.

5. Verhältnis von Js 36—39 zu 4 Rg 18, 13. 17—20, 19. Knabenbauer, dem noch in jüngster Zeit Schlögl gefolgt ist, vertritt die Meinung, daß der Prophet Isaias die Kap. 36—39 verfaßt und geordnet habe, und daß die so geordneten Kap. in 4 Rg übergegangen seien. Šanda läßt die Kap., wie gesagt, in der Zeit nach Is. aus guten älteren Quellen geschöpft und um 620—600 niedergeschrieben sein. Es wäre nun möglich, daß der Red. der Königsbücher und der Bearbeiter des Isaias beide Berichte aus gemeinsamen Quellen geschöpft hätten. Ich sage gemeinsamen Quellen, denn um eine gemeinsame Quelle kann es sich kaum handeln, da beide Berichte verschiedene Verf. haben. Daß nun zwei Schriftsteller unabhängig voneinander zwei nicht verbundene Berichte nicht bloß nebeneinandergestellt, sondern auch in dieselbe Ordnung gebracht hätten, wäre ein sonderbarer Zufall, wie Šanda mit Recht hervorhebt. Es bleibt nur übrig, daß Js 36—39 aus 4 Rg geflossen ist oder umgekehrt. Nach Šanda ist die Redaktion der Berichte in 4 Rg die Vorlage für Isaias gewesen. Er gibt dafür zwei Gründe an, einen allgemeinen (vgl. II 315) und einen besondern. Der letztere hebt hervor, daß der Text bei Isaias Spuren von der Hand des Red. an sich trägt. In der Tat enthält 38, 3. 5 Phrasen, die dem Red. der Königsbücher eigen sind (vgl. den Kommentar). Man wird deshalb nicht leugnen können, daß die Fassung der Kap. Js 38. 39 auf den Red. der Königsbücher zurückgeht. Wer 4 Rg 20, 1—19 in das Jesajabuch übernahm, hatte die heutige Folge der Verse vor sich. Weil er sich an dem Text V. 1—11 stieß, kürzte er ihn. Dabei fielen 20, 7. 8 ganz aus; ein Späterer hat die ausgefallenen Verse als 38, 21. 22 ergänzt. Daß 38, 21. 22 ursprünglich mit 38, 6—8 verbunden gewesen, ist nicht anzunehmen, weil sie nicht dazu passen. In Js 36. 37 zeigen sich nicht so sichere Spuren des Red. der Königsbücher. Auf die Nennung Davids in 37, 35b = 4 Rg 19, 34b glaubt Šanda (II 315) sich nicht berufen zu dürfen, weil die betreffende Phrase (um meines Knechtes David willen) nicht vom Red. stammt, sondern Bestandteil der ursprünglichen Erzählung ist. Daß 37, 4 Gedanken und Ausdrücke, die dem deuteronomi-

stischen Verf. der Königsbücher eigentümlich sind, enthält, hat Kittel (309) behauptet, im Kommentar aber nicht erklärt. Trotzdem wird man der Analogie wegen annehmen müssen, daß auch die Kap. 36. 37 in der Fassung der Königsbücher in das Jesajabuch übernommen sind.

6. Warum sind die Kap. 36—39 = 4 Rg 18—20 nicht chronologisch geordnet? Es steht fest, daß der Feldzug des Sennacherib gegen Jerusalem in das Jahr 701 fällt. Krankheit und Gesandtschaft müssen früher angesetzt werden. Denn nach 38, 6 ist die Rettung vor Assur noch zukünftig, und nach 39, 2 ist das Schatzhaus des Königs noch voll. Wie kommt es nun, daß weder Isaias noch das Königsbuch die Ereignisse in chronologischer Ordnung vorführt? Knabenbauer, der die Kapitel 36—39 von Isaias verfaßt sein läßt, nimmt an, daß der Prophet den Feldzug Sennacheribs gegen Jerusalem zur Beleuchtung und Bekräftigung seiner Warnungen an die Weissagungen Kap. 28—35 angeschlossen, und daß er die Krankheit und Gesandtschaft als Einleitung (vgl. 39, 6 Babel) für die an die babylonischen Exulanten gerichteten Trostreden Kap. 40—66 erzählt habe. Diese Ordnung sei mit den Kapiteln in das Königsbuch übergegangen. Nun wird aber außerdem 36, 1 (= 4 Rg 18, 13) der Feldzug in das 14. Jahr des Ezechias verlegt. Diese Notiz ist historisch unrichtig, mag Ezechias 727 oder 721 zur Regierung gelangt sein. Knabenbauer will eine definitive Lösung der Zukunft vorbehalten. Nach Schlögl kam ein späterer Red. auf den Gedanken, daß die beiden Exkurse 36. 37 und 38. 39 chronologisch geordnet seien. Deshalb habe er die Notiz „im 14. Jahre seiner Regierung", die ursprünglich vor 38, 1 gestanden, genommen und in 36, 1 an die Stelle des hier ursprünglichen „in jenen Tagen" gesetzt. Die Folge sei gewesen, daß die gleichlautenden chronologisch geordneten Kapitel des 4. Königsbuches (Kap. 20. 18, 13—19, 38) nach der Ordnung des Jesajabuches umgestellt wurden, und bei diesen Umarbeitungen sei manches aus dem Königsbuche in das Jesajabuch gekommen und umgekehrt. Es ist begreiflich, daß die Annahme eines so verwickelten Prozesses wenige befriedigt. Leichter ist die Lösung von Šanda. Beide Berichte hat der Red. der Königsbücher aufgenommen und vom ästhetisch-psychologischen Standpunkt aus geordnet, indem er den Feldzug, der zeitlich nach der Krankheit des Ezechias fiel, voranstellte, um den wohltuenden Eindruck, den die wunderbare Befreiung Jerusalems auf den Leser ausübte, durch die Aussicht auf die endliche Einnahme und Zerstörung der Stadt (39, 6. 7) nicht im voraus zu ersticken (Šanda II 301). Die falsche Datierung „im 14. Jahre des Königs Ezechias" (36, 1) sei nicht

ursprünglich. Das gegen die sonstige Gepflogenheit vorangestellte Zahlwort deute auf späte Einfügung. Ein Diaskeuast, der die Genesung Hiskias und das Erscheinen Sanheribs in einem einzigen Jahre unterbringen zu müssen glaubte, habe „nach der falschen Lesart“ (15 Jahre) in 4 Rg 20, 6 (= Js 38, 5) aus den 29 Regierungsjahren (4 Rg 18, 2) als Datum das 14. Jahr Hiskias berechnet und dies in 18, 13 (= 36, 1) statt des hier ursprünglichen אז eingesetzt. Ob es sich mit der Datierung 4 Rg 18, 13 (Js 36, 1) so verhält, wie Šanda mutmaßt, mag dahingestellt sein. Eins darf man wohl annehmen: weil 38, 3. 5 die Hand des Red. verrät, so ist wahrscheinlich, daß nicht bloß der Text, sondern auch die Ordnung der beiden Erzählungen auf ihn zurückgeht und mit diesen aus dem Königsbuche in das Jesajabuch übernommen ist.

Verzeichnisse.

1. Stellen.

	Seite
Gn 1, 14	110
1, 17	402
1, 26	74
1, 28	185
2, 7	36
3, 16	172
4, 3	13
4, 10	255. 312
4, 10 f.	290
4, 23	337. 381
6, 13	185
7, 11	294
7, 22	36
9, 5. 6	290
9, 12	290
9, 14	334
9, 16	290
10, 2	171
10, 4	276. 280
10, 7	257
10, 10	159
10, 14	159
11, 9	118
12, 1	88. 103
12, 2	234
12, 3	125
14, 1	159
14, 6	254
14, 9	159
14, 18	181
15, 6	82
15, 7	125
15, 17	378
15, 18	316
16, 1	46
16, 9	38
16, 11	89
16, 12	119
16, 14	118
17, 1	168
17, 6	458
18, 5	36
18, 18	28
18, 19	28. 176
Gn 19, 5. 6	39
19, 24	403
19, 25	172. 403
19, 28	403
20, 2	350
20, 6	428
21, 20	258
21, 33	120
23, 16	394
24, 20	383
24, 43	86
24, 47	45
25, 3	257
25, 14	254
25, 11	233
26, 12	60
30, 23	46
31, 44. 48	392
31, 54	299
32, 13	144
32, 31	73
36, 8	254
37, 23	269
37, 27	38
37, 34	382
41, 8	228
41, 42	45
41, 43	429
42, 9	241
45, 2	359
45, 8	271
45, 27	453
49, 1	26
49, 7	40
49, 10	125. 395
49, 11	51
49, 15	377
49, 22	212
49, 27	120
Ex 1, 5	144
1, 7	185
1, 11	117
2, 8	86
3, 6	71
3, 12	83. 90
Ex 3, 15	305
4, 8	83
4, 21	145
4, 22. 23	6
5, 3	405
5, 6	117
6, 3	233
7, 5	429
7, 18	14
8, 6. 18	429
9, 9	455
9, 14. 16	429
10, 2	429
10, 26	233
12, 4	164
12, 12	226
12, 13	132. 376
12, 23	436
12, 23. 27. 42	376
13, 21 f.	50. 52
14, 4	307. 429
14, 16	145
14, 18	429
14, 19. 20	50
14, 21	145. 161
14, 26. 27	145
15, 1	163
15, 2	163 f. 303
15, 8	161
15, 11	298
17, 12	298
17, 13	181
18, 12	299
19, 5	176
19, 9	50
19, 21	73. 231
21, 10	46
21, 25	46
22, 4	41
23, 14 ff.	343. 370
23, 15	369
23, 15—17	12
23, 25	396
23, 31	316
24, 11	299

Ex 32, 6 299
32, 20 366
32, 32 49
33, 9. 10 50
33, 20 73
34, 10 50
34, 16 18
34, 18 ff. 12. 343
39, 28 44
Lv 3, 4 403
10, 11 239
13, 18 455
13, 24 ff. 46
16, 10 ff. 173
17, 7 173
19, 31 111
21, 13 f. 86
23, 36 14
25, 5 434
25, 8 ff. 59
26, 8 230. 363
26, 26 36. 46. 214
Nm 1, 5. 6. 10 370
3, 35 370
7, 17 403
8, 11. 21 371
10, 25 154
10, 33 f. 50
10, 35 390
11, 5 227
11, 6 66
11, 29 383
14, 14 50
14, 21 72
14, 33 18
16, 30 50
21, 6 ff. 70
21, 16 201. 205
21, 25 202
21, 26 200
21, 29 6
21, 30 200
23, 7 177
23, 19 453
24, 14 26
24, 17 180
32, 37 f. 200
33, 4 226
34, 5 316
35, 4 262
35, 33 290
Dt 1, 44 95
2, 20 179
4, 19 295
4, 24 393
4, 28 429. 442
4, 30 26
4, 32 50
5, 5 ff. 99
6, 4 429
Dt 6, 16 84
6, 18 448
7, 25 f. 366
8, 8 221
9, 3 393
10, 17 119
12, 2 22
12, 5 221
12, 7 299
12, 10 177
12, 11 221
12, 18 299
12, 28 448
13, 16 ff. 118
14, 1 6
14, 23 299
14, 26 299
15, 14 234
15, 20 299
16, 16 369
16, 22 232
17, 3 295
17, 8 86
17, 9 328
17, 16 32
17, 17 31
18, 11 111
18, 21 f. 83
19, 17 328
20, 1 32
20, 11 377
22, 10 366
23, 19 283
24, 20 316
27, 7 299
28, 13. 44 131
28, 15 290
28, 27. 35 455
29, 22 9. 404
31, 24 64
31, 29 26
32, 1 6
32, 4 370
32, 5. 6. 18 6
32, 8 322
32, 9 234
32, 18 370
32, 19 423
32, 24 60
32, 30 363
32, 37 370
Jos 6, 19 283
7, 24 118
9, 13 295
10, 10 336
10, 29 425
10, 31 425
13, 3 277
15, 52 254
20, 7 116
Jos 21, 32 116
22, 26 ff. 232
23, 7. 12 233
23, 10 363
24, 2. 3 350
Idc 2, 3 233
2, 16 395
2, 18 233
3, 9. 15 233
3, 27 316
5, 12 177
5, 15 65
6, 3 160
6, 7 ff. 233
6, 25 231
6, 31 f. 233
6, 34 316
7, 11 37
7, 12 160
7, 25 145
8, 10 160
8, 13 231
8, 14 142
8, 21. 26 44
9, 16 40
12, 14 f. 45
13, 5 89
13, 18 120
13, 22 73
14, 18 231
15, 19 453
17, 10 382
18, 27 147
18, 30 138
20, 38. 40 368
20, 45 145
Ruth 2, 17 316
3, 10 115
3, 15 45
1 Sm 1, 3 10
1, 13 ff. 299
1, 16 295
1, 22 383
2, 8 404
2, 17 13
2, 31 458
2, 34 83
4, 4 428
4, 19 ff. 87
6, 2 31
8, 3 350
9, 12 ff. 299
11, 15 299
12, 21 291
13, 3 316
13, 9 168
13, 19 37
13, 23 147
15, 22 11
15, 23 211

1 Sm 16, 11 205
16, 17 282
17, 43 112
17, 46 429
20, 29 168
21, 2 148
21, 10 299
25, 1 182
27, 1 132
27, 7 382
28, 13 111
28, 14 179
28, 15 179
2 Sm 1, 10 45
1, 21 248
1, 27 168
2, 18 170
3, 31 239. 382
5, 6 5
5, 7. 9 363
5, 20 336
5, 25 336
6, 2 428
6, 19 204
6, 20 239
7, 11 ff. 122
8, 2 198
10, 4 241
10, 4. 5 97
15, 11. 12 299
15, 30 299
15, 34 205. 208
16, 22 261
17, 23 447
20, 1 316
22, 3. 33. 47 213
22, 8 170
22, 45 19
23, 1 ff. 122
23, 3 370
23, 6 f. 313. 393
23, 8 36
23, 18 145
24, 15 437
24, 16 436
3 Rg 1, 9. 25 299
2, 4 448
2, 10 182
2, 12 423
3, 6 448
4, 2 37
5, 10 228
5, 15. 20 276
7, 2 263
7, 2 ff. 456
7, 50 43
8, 10 50
8, 61 448
8, 65 316
9, 11 116
3 Rg 9, 26 33
10, 10 456
10, 17 263
10, 28 363
11, 2 233
11, 4 448
11, 13. 32. 34 436
12, 15 239
13, 14 423
15, 3 448
15, 4 436
15, 13 211
15, 14 448
15, 27 130
16, 31 276
17, 1 283
18, 21 428
18, 26 ff. 205
18, 30 231
19, 10. 14 231
19, 13 71
21. 10. 13 112
21, 19 395
21, 27 239. 365
21, 28 f. 459
22, 17 170
22, 19 69. 74
22, 20 74
22, 49 33
4 Rg 1, 2 31. 450
1, 8 239
1, 9 ff. 37
2, 14 161
2, 15 154
4, 2 199
4, 23 13
4, 39 309
5, 1 213
5, 15 429
5, 24 383
6, 5 149
6, 22 261
6, 30 239. 382
7, 2 294
7, 6 237. 240
7, 9 364
7, 13 230
7, 19 294
8, 8 450
8, 12 171 f.
8, 19 436
8, 20 38
8, 22 425
9, 3 364
9, 25 250
10, 6 6
10, 20 14
10, 33 198
12, 10 416
13, 20 199
4 Rg 14, 7 202
14, 19 425
14, 22 33. 52
14, 25 199. 207
15, 5 203
15, 6 172
15, 25 128. 132
15, 29 114 ff. 159
15, 37 79
16, 2 37. 53. 88
16, 4 21
16, 5 9. 24. 80
16, 6 33. 80
16, 7 96. 299
16, 8 96
16, 9 262
16, 10 ff. 24
16, 10 99
16, 17 f. 114. 137. 150
17, 4 222. 237 f. 240
17, 6 171. 427
17, 24 82. 421. 427
18, 2 88. 93. 99. 446 f.
18, 4 24. 70. 366. 418
18, 8 193
18, 10 327
18, 11 171
18, 13 ff. 9. 146. 266
18, 13 415
18, 14 389. 394. 396. 425. 440
18, 14 ff. 415. 417. 440. 456
18, 17 239. 266. 415 f. 424. 444
18, 18 269. 416. 444
18, 19 416
18, 20 416
18, 21 417
18, 22 417
18, 23 418
18, 24 418
18, 25 418
18, 26 269. 419
18, 27 419
18, 28 420
18, 29 420
18, 30 420. 440
18, 31 420 f.
18, 32 420 f.
18, 34 421
18, 35 422
18, 36 422. 444
18, 37 422
19, 1 382. 423
19, 2 423
19, 3 423
19, 4 423
19, 5 424
19, 6 424

4 Rg 19, 7 424
19, 8 425. 440
19, 9 240. 425 f. 440
19, 10 426
19, 11 426
19, 12 427
19, 13 427
19, 14 428
19, 15 428
19, 16 429. 444
19, 17 429
19, 18 429. 444
19, 19 429
19, 20 429
19, 21 430
19, 22 430
19, 23 430. 444
19, 24 431
19, 25 432. 444
19, 26 432. 444
19, 27 433
19, 28 433
19, 29 434. 444
19, 30 434
19, 31 122. 434
19, 32 435
19, 33 444
19, 34 435
19, 35 215. 436
19, 36 438. 440
19, 37 438
20, 1 446
20, 2 447
20, 3 447 f.
20, 4 448
20, 5 448. 455
20, 6 446 ff.
20, 7 449. 455
20, 8 449. 455
20, 9 a 448. 456
20, 9 b. 10. 11 449
20, 11 455
20, 12 455
20, 13 456
20, 14 456
20, 15 457
20, 16 457
20, 17 458
20, 18 458
20, 19 459
21, 1 447
21, 6 111
21, 13 404
21, 18. 26 270
22, 3 f. 416
22, 18 ff. 459
23, 6. 15 366
24, 14 37
1 Par 3, 5 5
11, 11. 20 145
1 Par 13, 5 277
14, 10 336
16, 7 164
16, 8 163
29, 11 47
29, 21 f. 299
2 Par 4, 6 49
18, 5 ff. 9
18, 20 365
19, 5 ff. 18
20, 1 ff. 198
21, 16 240
22, 23 394
25, 1 5
25, 12 202
26, 9 ff. 32 f.
27, 3 f. 33. 383
27, 3—6 52
27, 5 f. 32
28, 1 88
28, 5 24. 80
28, 6 80
28, 7 24
28, 17 9. 80
28, 18 9. 24. 80. 193
28, 20 24. 84. 94. 114. 137. 150. 195. 215
28, 21 94. 195
28, 22 195
29, 1 93
29, 3 99
29, 8 f. 94
29, 30 460
32, 2 ff. 266
32, 9 5
32, 33 270
33, 11 458
33, 14 383
Esr 3, 7 285 f.
4, 2 82
4, 7 81
4, 9 159
5, 13 321
6, 22 321
8, 23 233
9, 1 199
Neh 3, 8 228
3, 25 383
3, 26 ff. 383
5, 18 301
9, 32 119
11, 1 ff. 323
11, 21 383
12, 27 ff. 303
13, 1 199
13, 6 321
13, 24 419
Tob 8, 3 173
Est 2, 6 5
Est 3, 10 45
3, 13 346
4, 5 280
6, 12 299
1 Makk 5, 25 199
6, 18 ff. 397
9, 35 199
10, 51 ff. 236
11, 32 271
2 Makk 5, 8 199
Job 2, 4 383
2, 7 455
3, 21 364
5, 3 408
6, 5 366
7, 16 36
7, 18 313
9, 7 231
9, 26 218
10, 21 116
12, 2 298
16, 15 239
16, 20 452
18, 13 195
19, 19 279
21, 28 167
24, 6 366
28, 4 182
28, 16 169
29, 16 271
30, 25 228
31, 26 f. 295
33, 18 378
35, 9 295
38, 11 451
38, 17 116
Ps 2, 7 350
4, 8 117
5, 5 393
6, 6 454
6, 9 453
7, 10 226
8, 6 409
9, 5 41
9, 12 163
9, 14 451
9, 19 349
11, 3 228
12, 4 164
12, 6 398
15 393. 398
16, 4 32
18, 3 377
18, 10 ff. 225
18, 17 f. 131
18, 45 19
20, 2 423
22, 8 430
22, 13 403
22, 22 403

Ps 23, 5 299
23, 6 283
24, 3 ff. 393. 398
27, 9 163
30, 10 454
32, 1 396
32, 9 369
33, 3 282
36, 9 299
36, 10 163
37, 40 374
42, 3 451
44, 15 430
45, 6 135
45, 9 13
45, 10 169
46, 9 394
48, 3 181
48, 11 307
48, 12 202
48, 13 394
49, 1 ff. 337
49, 5 291
50, 8 ff. 11
51, 9 17
54, 3 368
55, 7 313
55, 10 41
63, 6 f. 299
65, 6 307
68, 2 390
68, 18 404
68, 26 86
68, 30 221
71, 4 203
71, 22 7
74, 13 312
76, 12 221
78, 1 f. 337
78, 23 294
78, 41 7
82, 58 322
83, 14 216
83, 19 429
86, 9 315
87, 4 359
87, 6 49
88, 2 163
88, 12 454
89, 19 7
90, 17 306
93, 2 205. 208
93, 4 149
101, 5 14
102, 16 368
103, 21 10
104, 3 225
105, 1 164
105, 16 36
106, 38 290
107, 18 451
Ps 107, 27 294
109, 6 41
109, 25 430
110 333
112, 5 39
114, 1 359
115, 1 163
115, 17 454
118, 8. 9 36
118, 12 95
118, 14. 21 303
118, 22 333
118, 28 297
119, 121 18
119, 162 117
121, 4 135
121, 8 433
126, 6 117
132, 10 436
134, 1 283
135, 13 305
137, 7 410
137, 9 171
139, 2 433
139, 12 309
144, 7 131
146, 3 f. 36
148, 13 163 f.
Prv 1, 7 154
1, 12 184
3, 3 208
6, 26 383
7, 22 44
9, 17 431
10, 20 18
17, 7 381
20, 8. 28 208
22, 24 156
23, 19 15
23, 30 60
25, 1 460
25, 3 309
25, 4 f. 323
26, 23 18
27, 9 45
28, 18 393
30, 19 86
31, 24 45
Eccle 1, 13 306
2, 16 314
10, 16 f. 60
12, 4 343
Ct 1, 3 86
3, 3 282
4, 12 214
6, 8 86. 93
Sap 2, 7 f. 326
7, 3 308
7, 22 f. 44
Eccli 9, 15 [10] 18
14, 24 272
Js 1, 1 26. 36. 69. 167. 239
1, 2 7
1, 2—20 35
1, 4 59. 72. 136. 212. 375. 430
1, 5 38. 178. 377
1, 6 38. 367
1, 7 172
1, 8 55. 148. 262. 280. 294. 363. 430
1, 10 337
1, 12 205. 451
1, 13—16 42
1, 19 40
1, 20 40. 290
1, 21 14. 286. 390
1, 22 131
1, 23 131 f. 200
1, 24 36
1, 26 37. 122 f. 296. 380
1, 27 49. 51
1, 29 377
1, 30 368
2, 1 5. 36. 167. 239
2, 2 50. 125. 170. 269
2, 2ff. 162. 208. 233. 234. 385
2, 3 158
2, 4 117
2, 5 109
2, 6 37. 52. 332
2, 6 ff. 51 f.
2, 7 52. 286. 363
2, 8 52. 212. 377
2, 9 61. 169. 212
2, 10 395
2, 11 52. 61. 164. 169. 212. 390
2, 12 ff. 29. 384
2, 12 208
2, 13 ff. 44. 52
2, 14 367
2, 15 52. 367
2, 16 52
2, 17 52. 61. 164. 169. 390. 392
2, 18 52. 225. 378. 429
2, 20 52. 212. 366. 377. 429
2, 22 52
3, 1 19
3, 1 ff. 44. 52 f.
3, 2 48. 51
3, 3 48. 131. 332
3, 4 380
3, 6 ff. 48

Js 3, 7 7. 367
3, 8 f. 49
3, 8 110. 122
3, 10 48
3, 12 15. 84. 213. 226. 365
3, 12 ff. 51
3, 13 29. 191
3, 14 49. 51. 66. 191. 296
3, 15 49. 51. 191
3, 16 66. 286
3, 16 ff. 48 ff. 381
3, 23 99
3, 24 200. 239. 264
3, 25 61. 395
3, 26 167. 227
4, 2 124. 143. 159. 327. 434 f.
4, 3 230. 435
4, 4 14. 140
4, 5 13. 29. 394
4, 6 29. 380
4, 16 430
5, 1 ff. 313. 336
5, 2 366
5, 3 36. 430
5, 4 163
5, 5 137. 264. 356
5, 6 313. 383. 405
5, 7 14. 66. 122. 129. 150
5, 8 7. 136. 315. 377
5, 8 ff. 66
5, 9 75
5, 11 63. 116 f. 124. 329
5, 11 ff. 66
5, 12 62 f. 74. 179. 335. 351
5, 13 124
5, 14 ff. 110
5, 15 150. 169
5, 16 21. 49. 51. 72
5, 17 122
5, 19 60. 64. 72. 74. 333. 335. 347. 351
5, 23 32. 66
5, 24 53. 64. 72. 195. 393
5, 25 64. 190. 191. 213
5, 25 ff. 53
5, 26 27. 56. 66. 96. 104. 158. 167. 363
5, 26 ff. 64. 67. 187
5, 29 359
5, 30 34. 112. 129
Js 6, 1 52. 77
6, 2 359
6, 3 111. 361
6, 3 ff. 7
6, 5 112
6, 9 269
6, 10 7. 21. 102. 367. 380
6, 11 140. 150. 351
6, 11 ff. 92. 110
6, 12 160
6, 13 51. 109. 122. 143. 159. 162. 352
7, 1. 2 239
7, 3 21. 77. 88. 109 f. 123 f. 143. 150. 264. 269. 352. 416
7, 4 106. 109. 216. 362. 457
7, 4 ff. 98. 102
7, 5 43
7, 6 105
7, 7 189
7, 9 92. 123. 150. 333
7, 11 110. 450
7, 14 100. 103. 109. 122. 124. 161. 171
7, 15 109
7, 15 ff. 66. 123
7, 16 81
7, 17 102. 115. 122
7, 17 ff. 67
7, 18 128. 190. 313. 321
7, 18 ff. 386
7, 20 102
7, 22 93. 295
7, 23 ff. 56
7, 24 118
8, 1 45. 333. 360
8, 1 ff. 106. 108
8, 2 294. 360
8, 3 88. 123
8, 4 110. 118. 123
8, 6 43. 122. 132. 333
8, 7 141. 161. 332
8, 8 88 f. 92 f. 109. 123. 161. 332. 392
8, 9 189f. 196. 215. 345
8, 10 109. 161. 189ff. 196. 215. 334
8, 11 f. 102. 132
8, 12 123. 351
8, 13 123. 351
Js 8, 14 108. 123. 331
8, 15 108. 331
8, 16 346
8, 17 123. 365
8, 18 83. 88. 122 f. 171. 239
8, 19 112. 124. 140. 226. 332
8, 20 123 f.
8, 21 f. 64
8, 23 ff. 122
9, 1ff. 89. 92. 104. 150. 161. 267. 352. 380. 387
9, 2 329
9, 3 104. 189. 191
9, 4 ff. 29
9, 5 122. 263. 271. 298
9, 5 ff. 21. 103. 387
9, 6 88. 93. 103. 203. 207f. 435
9, 7 257
9, 7 ff. 5. 74
9, 8 21
9, 11 190 f.
9, 12 143. 374
9, 12 ff. 64
9, 13 142. 161. 229
9, 14 37
9, 15 15. 102
9, 16 64. 381. 393
9, 17 56. 149. 384
9, 20 53. 66. 161
10, 1 ff. 53
10, 2 191
10, 3 128. 134
10, 5 144. 193f. 392. 418. 432
10, 5 ff. 187
10, 6 102. 111. 129. 216. 393
10, 7 189
10, 9 159
10, 9 ff. 281
10, 10 332
10, 11 32
10, 12 40. 60. 258. 271. 335. 351
10, 12 ff. 196. 430
10, 13 181
10, 15 193f. 377. 432
10, 16 19
10, 16 ff. 123
10, 17 56. 378. 383. 430
10, 18 f. 384
10, 20 49. 52. 80. 114. 124. 159. 162. 195. 314. 327. 434 f.

Js 10, 21 21. 80. 89. 119. 124. 159. 162. 435
10, 22 107. 124. 159. 162. 435
10, 23 124. 159. 168. 336. 435
10, 24 110. 114. 117. 124. 193f. 215. 370
10, 25 124. 151. 205. 258. 311. 319
10, 26 117. 124. 159. 332
10, 27 114. 124. 189. 191
10, 28 ff. 187
10, 30 164
10, 32 208. 230
10, 32 ff. 114. 189
10, 33 19. 104. 384
10, 34 104. 146. 384
11, 1 91. 93. 104. 117. 124. 182. 203
11, 1 ff. 28. 92. 114. 122 ff. 161. 352. 380. 385
11, 2 120. 327. 383. 391
11, 2 ff. 21
11, 4 192. 327. 349. 352
11, 6 142
11, 6 ff. 29. 367
11, 7 62
11, 8 220
11, 9 72. 93
11, 10 27. 93. 134
11, 11 124. 321. 327. 435
11, 12 134. 177. 316
11, 13 ff. 115. 122
11, 14 192
11, 15 148. 163. 167. 230. 321
11, 16 163. 321. 327. 408. 410
12, 2 303
12, 4 390
12, 7 213
12, 8 213
13, 1 5. 194. 200. 211. 225. 239. 245. 254. 257. 261
13, 2 134. 178. 188
13, 3 f. 186
13, 5 178
13, 6 186
13, 10 34. 410

Js 13, 11 178
13, 13 187
13, 15 177
13, 17 179. 185f. 252. 254
13, 18 186
13, 19 9. 167. 187 f. 403
13, 21 409 f.
13, 21 f. 405
13, 22 176. 179. 186. 410
14, 1 ff. 188
14, 4 163. 167. 331
14, 4 ff. 186 ff.
14, 5 169
14, 6 8. 382
14, 8 187. 431
14, 11 248. 283
14, 13 186
14, 16 187
14, 17 169
14, 19 187. 410
14, 21 169. 187. 314
14, 22 177. 188
14, 23 188. 404. 409
14, 24 ff. 123. 187
14, 25 114. 124. 220
14, 26 168. 215
14, 29 40. 70. 313
14, 30 298
14, 31 135
14, 32 458
15, 1 204 f.
15, 2 205. 264
15, 3 46. 132. 239. 261. 264. 266
15, 4 199. 204
15, 5 205. 234. 248
15, 6 f. 206
15, 9 203. 434
15, 16 199
16, 1 148. 203. 430
16, 3 160
16, 4 160. 162. 200
16, 5 121. 162
16, 6 301
16, 7 200. 205. 213
16, 8 206
16, 9 206. 213. 220
16, 11 205. 248
16, 12 12
16, 13 273
16, 14 69. 258f. 273. 282. 290
17, 1 113. 298
17, 3 205
17, 4 141. 205
17, 6 292. 316
17, 7 374
17, 8 315. 377. 429

Js 17, 10 304. 370
17, 10 f. 21
17, 12 218
17, 12 ff. 123. 217
17, 13 377
18, 1 159
18, 1 ff. 426
18, 3 14. 105. 134. 316
18, 4 392. 458
18, 4 ff. 123
18, 5 204
18, 7 29. 162. 230. 298
19, 1 169
19, 3 41
19, 4 19
19, 5 161. 218. 312
19, 6 431
19, 11 37
19, 15 131
19, 16 148. 371
19, 18 419
19, 18 ff. 162
19, 20 83
19, 21 11
19, 22 7. 367
19, 23 161. 321. 410
19, 23 ff. 29
19, 24 314
19, 25 321
20, 1 64
20, 1 ff. 447
20, 2 200. 423. 458
20, 3 83. 208. 271
20, 3 ff. 222
20, 4 223
20, 5 432. 458
20, 6 196. 276. 374. 458
20, 20 10
21, 1 261. 358
21, 1 ff. 188
21, 2 171
21, 3 f. 293
21, 5 264
21, 11 200. 262. 390
21, 14 59
21, 16 205. 282
21, 17 142
22, 1 41. 358. 441
22, 1 ff. 386
22, 3 216
22, 4 356
22, 5 12. 352. 435
22, 5 ff. 441
22, 6 253 f. 435
22, 7 435
22, 11 212. 432
22, 12 45. 200
22, 13 286

Js 22, 14 59
22, 15 ff. 416
22, 16 41
22, 17 140
22, 19 140
22, 21 36. 120
22, 25 180
23, 1 358
23, 2 241
23, 4 6
23, 6 241
23, 7 216
23, 11 190
23, 12 148. 430
23, 13 298
23, 15 230
23, 15 ff. 29
23, 17 295
23, 18 162
24, 1 164
24, 3 300
24, 5 308. 312
24, 6 308
24, 8 179
24, 9 370
24, 10 298. 303f. 315
24, 11 289
24, 13 316
24, 16 298. 303. 305
24, 17 312
24, 19 34
24, 21 282
24, 23 299. 317
24, 26 189
25, 1 120. 432
25, 2 303 f. 315. 432
25, 4 304 f.
25, 6 315
25, 7 409
25, 8 289 f. 409
25, 9 163
25, 9 ff. 199
25, 11 203
25, 12 304
26, 1 308
26, 2 298. 305
26, 5 306. 315. 390
26, 6 298. 305f. 317
26, 7 298. 305. 317
26, 9 289
26, 10 314. 317
26, 11 111. 313 f.
26, 14 294 f. 314
26, 19 300. 316
26, 20 313
26, 21 289f. 294. 305. 308. 313
27, 1 294. 313f. 367
27, 2 163
27, 3 294
27, 4 56. 313. 383

Js 27, 6 185. 434
27, 7 367
27, 10 304. 384
27, 12 f. 312
28, 1 172. 204. 383. 402
28, 1 ff. 5
28, 2 332
28, 4 172. 402
28, 5 435
28, 6 159. 380. 383
28, 7 294
28, 9 351
28, 9 ff. 63
28, 12 81. 349f. 362. 384
28, 13 107. 351
28, 14 349. 352
28, 15 371. 424
28, 16 82. 110. 122. 196. 347. 448
28, 17 21. 332. 404
28, 18 f. 371
28, 21 60. 347. 351
28, 22 349. 352
28, 23 381
28, 23 ff. 386
28, 26 364
28, 27 316
28, 28 251
28, 29 120. 335. 347
29, 1 11. 378. 381f. 385. 391. 434
29, 1 ff. 110
29, 2 ff. 365
29, 3 352. 394. 435. 441
29, 4 332. 394
29, 7 215. 375 f.
29, 8 215
29, 9 294
29, 10 299. 380
29, 11 246
29, 11 f. 349
29, 13 43. 102. 376
29, 14 63. 335. 448
29, 15 330. 356. 373
29, 16 ff. 367 f.
29, 17 349. 383. 387. 406. 409
29, 19 381
29, 20 352. 380
29, 21 380
29, 22 227
29, 23 60. 117
30, 1 7. 262. 343
30, 1 ff. 332. 356
30, 2 348. 365. 374
30, 4 228
30, 5 334
30, 6 70. 167. 195. 261

Js 30, 7 313. 375
30, 8 405
30, 9 7. 376
30, 10 63. 380 f.
30, 11 63
30, 12 f. 61
30, 15 15. 81. 330 f. 336. 384
30, 16 32. 418
30, 16 ff. 351
30, 17 134. 230
30, 18 61
30, 20 131
30, 22 377
30, 23 51. 385. 387
30, 24 51. 387
30, 25 387
30, 26 7. 21. 296
30, 27 ff. 187. 344. 390
30, 28 102. 332. 433
30, 29 291. 304. 376. 394
30, 31 123
30, 32 230. 291. 332
30, 33 378. 409
31, 1 32. 63. 212. 363. 365. 418
31, 2 63
31, 3 36. 120
31, 5 369. 415. 435. 443
31, 7 212. 429
31, 8 123. 425. 436. 441
31, 9 11. 110. 342. 409. 436
31, 22 34
32, 2 20
32, 3 409
32, 4 407. 409
32, 5 230. 391
32, 7 349
32, 9 337
32, 12 390
32, 15 349. 390. 406. 409
32, 15 ff. 51
32, 17 391
32, 18 394. 398
33, 1 6. 145. 294
33, 2 313
33, 5 164
33, 6 283. 406
33, 8 290. 440
33, 9 406. 409. 430
33, 14 283. 378
33, 20 384
33, 21 149. 431
33, 23 120. 363. 409
34, 11 185

Js 34, 13 384. 408
35, 8 161. 358
36, 1 447
36, 2 84. 264
36, 3 ff. 269
36, 3 271
36, 7 232
36, 8 363
36, 10 432
36, 12 269
36, 13 430
36, 14 426
36, 15 426
36, 18 ff. 423
36, 19 427. 442
37, 1 ff. 428
37, 1 394
37, 2 239. 269. 357
37, 7 428
37, 9 159. 222. 240. 417. 441 f.
37, 10 420
37, 12 f. 442
37, 19 442
37, 20 ff. 187
37, 21 239. 454
37, 22 441
37, 24 178. 187. 263
37, 25 227
37, 27 241
37, 29 369. 442
37, 30 83. 90
37, 31 49. 52. 159. 162
37, 31 ff. 123
37, 32 122. 124. 159. 162. 327. 424. 434
37, 33 352. 454
37, 34 442
37, 35 376. 448
37, 36 146. 149. 215f. 220. 441
37, 37 425
38, 1 239. 415
38, 5 347. 415. 456
38, 6 415. 456
38, 12 262. 356
39, 1 253
39, 6 186. 283
39, 8 203
40, 3 161. 408. 410
40, 4 410
40, 5 406
40, 9 f. 407. 410
40, 26 295
41, 2 171
41, 8 350
41, 9 135
41, 15 251
41, 17 298

Js 41, 18 163. 407 ff.
41, 19 410
41, 25 171
41, 29 291. 307
42, 5 402
42, 6 111. 117. 306
42, 18 349
42, 22 156
43, 1 111
43, 19 f. 407 f.
43, 25 17. 436
43, 29 410
44, 9 291
44, 22 17
44, 23 178
45, 12 315
45, 13 171
45, 14 177. 221. 286
45, 18 315
46, 3 435
47, 1 430
47, 8 181
47, 11 ff. 31
47, 15 170
48, 9 436
48, 11 436
48, 20 252
48, 21 407. 410
49, 6 117
49, 9 410
49, 10 407 ff.
49, 11 161. 408
49, 13 178
49, 18 45. 410
49, 21 6
49, 22 159 ff. 177. 316
49, 23 177
49, 26 19
50, 1 314
50, 2 432
50, 3 46. 239
51, 2 350
51, 3 409
51, 6 410
51, 9 312. 359
51, 10 409 f.
51, 11 409
51, 18 6
51, 21 391
51, 22 403
52, 9 178
52, 11 408
52, 12 298
53, 2 125. 158
54, 1 164. 178
54, 4 f. 46
54, 8 365
55, 1 163. 299
55, 2 299
55, 5 436

Js 55, 11 129
55, 12 178
56, 3 ff. 177
57, 5 22
57, 15 120. 390
58, 6. 9 117
58, 14 17
59, 1 432
59, 19 368
59, 20 21
60, 6 286
60, 9 286
60, 10 31. 177
60, 11 19. 286
60, 12 429
60, 14 177
60, 18 303
60, 21 234
61, 2 403. 410
61, 3 231. 409
61, 5 31. 177
61, 6 230
61, 7 409
61, 10 44
62, 3 45
62, 4 230. 403
62, 8 189
62, 10 408
62, 12 409 f.
63, 1 403
63, 1 ff. 410
63, 4 410
65, 3 22
65, 4 111
65, 13 299
65, 17 309. 410
65, 25 157 f.
66, 9 423
66, 17 22
66, 20 177. 221
66, 22 410
66, 23 29
66, 24 404

Jer 2, 11 429
2, 13 163
2, 16 229
2, 18 277. 321
2, 20 22
2, 32 45
3, 1 f. 290
3, 6. 13 22
4, 4 368
4, 16 10
5, 2 363
5, 6 257
6, 4 369
6, 9 19
6, 14 367
7, 4 378
7, 6 40
7, 13 163

Jer 7, 22 11
7, 32 314
8, 2 295
8, 7 6. 452
8, 8 65
9, 1 313
9, 17 200
9, 19 381
10, 20 395. 398
11, 3 290
12, 9 257
14, 3 f. 299
14, 7 436
14, 13 203. 459
14, 14 406
14, 21 423. 436
15, 17 106
16, 20 429
17, 2 22
17, 5 36
17, 11 405
17, 13 21. 23
18, 18 11
19, 4 185
19, 9 133
19, 13 295
20, 8 355
21, 2 111
22, 7 168
22, 15 272 f.
22, 19 183
22, 24 125
22, 30 49
23, 5 51. 125
23, 6 125
23, 24 f. 368
23, 33 ff. 167
23, 37 364
24, 1 37
25, 11 281. 286
25, 31 409
25, 33 f. 409
26, 18 5
27, 2 ff. 199
29, 1 37
29, 10 281
31, 20 56
32, 10 346
32, 18 119
33, 6 203. 459
33, 12 173
36, 20 148
36, 30 183
37, 2 239
37, 21 365. 451
43, 7 357
43, 13 231
44, 1. 15 159
44, 17 39
44, 29 83
46, 10 403. 409
Jer 46, 21 205
46, 25 226
48, 1 207
48, 1 ff. 199
48, 13 205
48, 15 403
48, 31 f. 204
48, 34 201
48, 38 261. 266
48, 44 294
49, 7 ff. 208
49, 8 257
49, 13 403
49, 18 9. 403
49, 22 403
49, 28 160. 258
50, 3 404
50, 8 179
50, 9 171
50, 15 252
50, 16 170
50, 27 403. 409
50, 29 7
50, 31 f. 169
50, 39 173. 405. 409
50, 40 9. 172
50, 51 187
51, 1 171
51, 2 404
51, 5 7
51, 11 171
51, 14 189
51, 27 167
51, 28 168. 171
51, 33 251
51, 39 248
51, 40 409
Klgl 1, 7 149
2, 1 18
2, 6 423
2, 15 430
4, 1 18
4, 9 261
4, 21 410
5, 6 321
Ez 1, 11 71
3, 14 106
4, 16 36
5, 1 ff. 97
5, 7 ff. 61
6, 13 22
7, 15 261
8, 14 214
11, 16 107
13, 6. 23 36
13, 9 49
14, 13 36
15, 3 272
17, 12 ff. 332
17, 22 125
19, 4 433
Jer 20, 5 233
20, 14 436
21, 26 31
21, 31 304
21, 32 71. 125
23, 42 404
24, 7 f. 312
24, 17. 23 44. 409
24, 24 239
25, 4 160
25, 8 ff. 199
25, 11 429
25, 12 410
25, 13 257. 259
25, 17 429
26, 11 ff. 285
26, 13 278
27, 3 276
27, 10 172
27, 12. 16. 18 295
27, 24 180
28, 2 180 f.
28, 17 301
28, 18 295
29, 3 312
29, 6 f. 417
29, 17 281
29, 18 285
29, 19 96
30, 13 226. 229
30, 14 159
30, 17 231
30, 21 456
31, 16 184
32, 20 66
32, 21 120. 179
33, 2 312
36, 22 436
36, 26 f. 383
37, 16 421
37, 28 429
38, 5 172
38, 6 181
38, 12 19
38, 16 26
39, 2 181
39, 9 ff. 118
39, 18 403
40, 38 49
43, 15 f. 342
44, 18 44
Dn 4, 19 180
5, 1 248
5, 25 172
5, 30 248
8, 5 248
8, 26 346
9, 27 336
11, 5 ff. 358
11, 36 180
11, 41 199

Dn 12, 1 49
12, 4 346
Os 2, 1 395
2, 13 13
2, 15 213
2, 20 117
2, 23 f. 51
3, 1 204
3, 4 37
3, 5 26. 49. 51. 122
4, 9 322
4, 10 7. 23
4, 12 429
4, 13 22
4, 15 231
5, 2 371. 377
5, 8 231
5, 9 423
6, 2 204. 309
6, 6 11
7, 4 390
7, 11 96. 336
7, 16 96. 237
8, 13 159. 299
8, 14 212 f.
9, 3 177
9, 6 299. 405
9, 9 377
9, 15 19
10, 2 290
10, 4 171
10, 5 231. 292
11, 1 6
11, 8 37
11, 11 159. 161. 321
12, 2 96. 237. 336
12, 4 ff. 350
12, 11 239
13, 2 429
13, 5 176
13, 6 213
13, 13 423
13, 15 131. 212
14, 1 171
14, 4 363. 429
14, 10 21
Joel 1, 14 14
1, 15 168
2, 6 390
2, 12 264
3, 1 f. 383
3, 9 ff. 322
4, 6 159
4, 12 41
4, 16 170
4, 18 367
Am 1, 1 5. 34
1, 5 262
1, 8 19
1, 12 403
2, 1 ff. 199
Am 2, 3 203
2, 6 214
2, 7 349
2, 8 299
2, 9 22
3, 2 176
4, 2 189. 458
4, 4 282
4, 11 9. 172
4, 13 50. 429
5, 19 294
5, 21 11. 14
6, 1 381
6, 14 67. 201. 207
7, 14 37
8, 4 349
8, 7 189
8, 11 458
9, 1 393
9, 5 f. 429
9, 7 262
9, 9 316. 369
9, 10 21. 23
9, 11 122. 203
9, 13 367. 458
Abd 1 5
1 ff. 208
11 ff. 410
Jon 1, 8 88. 103
3, 5 ff. 264
3, 6 382
4, 1 ff. 207
Mich 1, 1 5
1, 2 f. 70
1, 5 418
1, 8 382
1, 10 ff. 150
1, 11 164
2, 2 59
3, 12 25
4, 1 26. 269
4, 1 ff. 25. 28. 208
4, 4 25
4, 5 28
4, 8 383
4, 9 120
4, 10 87. 351
4, 12 f. 251
5, 1 ff. 89. 154
5, 2 87. 153
5, 5 327
5, 9 32. 363
6, 6 11
7, 12 227. 321. 431
7, 19 454
Nah 1, 1 5
1, 2 124
2, 9 170
3, 4 282. 284. 295
3, 8 395
3, 10 171
Nah 3, 13 327
3, 16 170
3, 18 170. 177
3, 19 177
Hab 1, 1 5
1, 5 345
1, 9 ff. 290
2, 1 249
2, 2 360
2, 4 82
2, 17 178
Soph 1, 5 230. 295
1, 7 168. 409
1, 8 409
1, 18 124
2, 3 349
2, 5 241
2, 8 ff. 199
2, 13 ff. 187. 409
2, 14 185. 404
2, 15 181
3, 8 124
3, 9 73
3, 10 221
3, 11 168
3, 13 211
3, 19 f. 221
Agg 2, 3 ff. 286
2, 6 294
2, 17 286
2, 22 403
2, 23 125
Zach 1, 1 99
1, 17 176
2, 8 295. 323
2, 9 303
2, 15 177
2, 16 176
3, 1 41
3, 5 45
3, 8 51. 125
5, 1 248
5, 1 ff. 316
6, 12 51. 125
8, 4 295. 323
8, 5 323
8, 10 ff. 286
8, 19 203
8, 21 f. 177
8, 22 ff. 29
8, 23 46
9, 1 257
9, 3 31. 283
9, 10 117
9, 14 246
10, 3 179
10, 4 272
10, 5 299
10, 8 ff. 161
10, 10 159. 321
10, 11 172. 179. 321

Zach 13, 4 239
13, 7 19
14, 2 171
14, 8 395
14, 16 ff. 29
Jubiläen 12 350
Henoch 18, 14 322
90, 19 322
Mt 1, 8 458
1, 18 ff. 87
4, 13 ff. 116
8, 11 299
11, 23 181
Mt 13, 8 60
15, 8 f. 347
16, 29 271
22, 2 ff. 299
23, 23 337
24, 31 316. 322
26, 29 299
26, 30 370
Lk 10, 34 9
14, 15 ff. 299
22, 29 f. 299
Jo 10, 4 365
Rom 8, 21 367
I Kor 15, 32 264
15, 52 316
15, 54 300
II Kor 3, 15 f. 299
I Thess 4, 16 316
II Thess 2, 8 155
Jud 6 295
II Petr 2, 4 295
3, 13 367
Apk 3, 7 271
19, 9 299
21, 1 367

2. Namen.

Abijja 93
Abraham 350
Achab 198
Adonis 212 f.
Ahimeti 242 f.
Ai 147
Ajjath 146
Akko 146
Alexander Balas 236
Alexander Jannäus 199. 206. 321
Amasias 33
Amoz 5
Anat 148
Anata 148
Anatot 148
Anemone 214
Anschan 172. 247. 252
Antiochus Eupator 396
Ar Moab 200. 205
Arnon 200 ff.
Arpad 137. 192
Aroer 198. 211
Asasel 173
Asaphit 99
Äschylus 171 f.
Asdod 222. 237 ff.
Asochis 114 f.
Astyages 171
Atbara 218
Azuri v. Asdod 196. 242 f.

Baesa 130
Bast 232
Beer 205
Beer-Elim 201. 205 f.
Beirut 276
Belsazar 183
Beltis 66
Bethel 147
Bethlehem 91. 153
Beth-Semes 231
Betin 147
Borsippa 183
Bosra 403
Byblos 214

Chanigalbat 439
Chattireich 137
Cypern 280

Dan 138
Daphne 230
Darius Hystaspis 174
Dedan 257 f.
Der Diwan 147
Dibon 200 ff.
Dinon 200 ff.
Durilu 194

Eglajim 201. 206
Ekbatana 247
Ekron 130. 243
Ela 130
Elam 159. 245 ff. 262
Elath 33. 80. 254
Elbur 5. 186
Eleala 199 f. 204. 206
Elephantine 236
Eljakim 271
Elias 71. 154
Elisäus 154
el-Isawije 148
el Kerak 200. 206
Eltheke 193. 240. 391. 416. 440
Eluläus 275. 284
Esau 254
es-Suwenit 147
Euphrat 96. 101 f. 137. 161
Ewiger 120
Ezeongeber 33

Galaad 80. 114. 116
Gallim 148
Gargamisch vgl. Karkemisch
Gaza 79. 192. 237. 243
Geba 147 f.
Gebim 148
Gedeon 145
Genesarethsee 116
Gibbethon 130
Gibea Benjamins 147
Gibea Sauls 148
Gibeon 336
Gihon 101
Gilead 131
Gomorrha 9. 11
Griechen 171

Haleb 137
Hamath 137. 159
Hammurapi 247
Hanes 357
Hanno v. Gaza 193. 237
Heliopolis 230 f.
Hesbon 199 ff.
Hewiter 213
Hiram I. 276
Hiskiateich 81
Horeb 83
Horiter 234
Horonajim 201. 206
Hosea 80. 222. 332

Jachaz 200. 206
Jakob 129 f. 143 f. 212
Jamani v. Asdod 151. 193. 240 ff.
Japhet 171
Ja'ser 204. 206
Jeroboam I. 130
Jeroboam II. 128. 130. 199. 207
Jerusalem 5 (Name)
Jesreel 145
Jesse 153. 156 ff. 192
Ilubidi v. Hamat 192
Joakim 199
Joas 198 f.
Johannes Hyrkanus 199. 206 f. 321

Jonier 159
Jordan 145
Josaphat 18. 20. 198
Josue 26
Isai 91
Isis 66
Ištar 47

Kalno 137
Kambyses 221. 226
Kamos 205
Kanaan 280
Karkemisch 96. 137. 149. 242
Karmelrücken 406
Kedar 258
Kimmerier 186
Kir 262
Kir-Hasereth 200. 204 ff.
Kir-Heres 198. 200. 205 f.
Kir-Moab 200. 204 f.
Kittim 276
Ktesias 172
Ktesiphon 174
Kullani 137
Kyaxares 171

Lachis 146. 266. 391
Laisa 148
Leontopolis 230. 232. 236
Leviathan 312
Libanon 178. 406
Lot 11
Luhith 201. 206
Luzifer 180

Madmena 148
Madianiter 117. 145
Makrum 147
Mamillateich 81
Medeba 198 ff. 206
Megiddo 96
Melkart 279
Meluḫḫa 240 ff. 442
Memphis 159. 229 f. 235
Menander 284
Mesa 198 ff.
Michmas 147 f.
Migdol 230
Migron 147
Moses 70 f. 83. 145. 154. 162
Mr-nfr 229
Muṣur 442

Nabatäer 199. 206
Naboned 178. 183 ff.
Nadab 130
Napata 159. 218 ff.
Naphthali 80. 114 f.
Nathan 55
Nebo 200. 206
Necho 96
Negeb 246
Nektabanis 235
Nimrim 201. 206
Nob 146. 148
Noph 228
Nordgalilāa 98
Nubien 218

Ochus 226. 235
Omri 198. 207
Onias IV. 232. 236
Ophir 169
Oreb 145
Orion 169
Orontes 137
Osiris 66

Pathros 159
Perasim 336
Perser 171 f. 188
Persis 171
Petra 199. 202
Phraortes 171
Piru 222. 242 f. 258
Psammetich I. 221. 226. 235
Ptolemäus Lagi 236
Ptolemäus Philometor 232 ff.
Ptolemäus Soter 233. 236

Ra 231
Rama 148
Raphia 193. 237
Rephaim 212
Rimmon 145 ff.

Sabaka 218. 222. 238. 241. 357
Šabataka 218. 222
Sabulon 80. 114 f.
Šaḫar 180
Salamanu 199
Salomon 18. 20. 95. 307
Šamaššumukin 253
Samsi 258
Ṣan el ḥager 228
Sared 201
Saronebene 406
Šearjašub 52. 77. 80. 88. 143. 150
Sebna 269. 273
Seïr 254 f.
Seleukia 174
Seve 222. 242
Sethos 437
Sibma 204. 206
Sib'u 237
Sichem 148
Šiḫor 277
Siloah 101
Simirra 192
Simri 130
Sinear 159
Sinšariškun 183
Sion 9 f. 26 ff.
Soan 228. 235
Sodoma 9 ff.
Susa 159. 247
Syene 218

Tab'el 79
Tamuz 214
Tanis 228
Tanutamon 243
Tarsis 33. 275
Tema 257 f.
Thachpanches 357
Theben 159
Tirhaka 187. 221. 226. 242 f. 357. 426. 437
Topheth 371 f.
Tulel el-Ful 148

Ummanigaš v. Elam 194
Uria 99

Wadi el Ḥesa 201
Walkerfeld 81
Weidenbach 201. 206 f.

Xerxes 226

Zabibi 258
Zoan 357
Zoar 201. 206
Zorobabel 124 f.

3. Sachen.

Abklopfen der Oliven 292. 316
Adonisgärten 214
Ägyptische Diaspora 161
Ägyptische Meereszunge 161
Ährenklopfen 316
Alliteration 56
Altar Jahves in Ägypten 232
Altarsteine 315
Amtskleidung des Hausministers 271

Amulett 45
Anfang des Jahres 343
Angesicht verhüllen 71
Anschauen Gottes 73
Antichrist 155
Apokalypsen 322
Armbänder 44
artes magicae 37
artes mechanicae 37
Aschere 213. 315. 321
Auferstehung der Toten 306 ff. 322

Backofen 73
Basilisk 193 ff.
Bath 59
Baumschlangen 70
Beglaubigungszeichen 83ff.
Benennung (symbol.) 313
Bestattung 184
Bevölkerungsproblem 322f.
Biene 95 f.
Binse 131 f.
Brandmal 46
Buch des Lebens 49
Buhlenlied 282
Bundeslade 50
Bürgerlisten 49

Dämonen 173
Danklied 163
Dickmilch 93 ff.
Drachen 193 ff.
Dreschschlitten 338
Dreschwagen 338
Drohzeichen 85
Duma 254 f.

Eherne Schlange 70
Eifer Jahves 121 ff.
Elegie 206
Ende der Erde 134 f.
Endzeit 26
Epha 60
Erdbeben 34. 52. . 134
Erdbewohner 308
Erscheinen vor Jahve 205
Erscheinung Jahves 368
Eschatolog. Weissagungen 322
Essen vor Jahve 299

Fels (= Jahve) 304. 333. 370
Fenster in der Höhe 294
Festwallfahrten 370
Feuersäule 50
Fischerei 227
Fliege 95 f.
Freudenzeichen 409
Fronarbeiter 377
Fruchtbarkeit des Landes 366 f.
Frühregen 366
Fußspange 43 f.

Gaben des Hl. Geistes 154
Gebet 11 f. 14 f. 390
Gebräuche (ausländ.) 52
Gegenwart Jahves auf dem Sion 50 f.
Geist Jahves 49. 154 f. 383
Geldzahlungen 394
Geschwür (Heilung von) 455
Getreideernte 212
Geweihte Jahves 167 f.
Gewürz 63
Gibborim 36
Glühkohle 73
Gott:
Gottesfurcht 107 f.
Gottes Herrlichkeit 72
Gottesversuchung 84
Gotteswohnung 70 ff.
Gottvertrauen 83 ff.
göttliche Sendung 74
Gottgleichheit 181
Götter:
Götter Ägyptens 225 f.
Götterberg 181
Götzen:
Götzendienst 31. 52. 290
Götzenkönigreiche 138
Grab 180 ff.
Grenzen der Erde 307
Grind 43 f.
Gürtel 45. 135. 156

Haargeflecht 45
Hand Jahves 129. 131
Harfe 60
Hauch Jahves 49
Haupt und Schwanz 229
Hausminister 271
Heer der Höhe 294 f.
Heersäule 196
Heerscharen 10. 168
Heilige, d. H. Israels 7. 72. 142 f. 212
Heiliger Berg 72
Heiliges Volk 72
Helal 180
Heldengott 143
Herd Gottes 378
Hölle 404
Homer 60
Honig 93. 95. 97
Horn 55

Jahresanfang 434
Igel 185
Joch Rebland 59
Jünger des Isaias 108 ff. 123

Kinaverse 17
Knecht Jahves 240. 271
Kolonien in Ägypten 230. 236
Königsgärten 264
Königsgräber 270
Königsmantel 118
Kopfbunde 44
Kopfschleier 44
Kultsprache Jahves 230 f.
Kümmelarten 337

Land Jahves 230
Laubräder 216
Lauge 20
Leinenindustrie 227
Leitbock 179
Libanonwald 149. 153
im Lichte Jahves wandeln 28. 31
Lieder im Text 297
Lohnarbeiter 228
Löwenstadt 232

Mahl (eschatol.) 299. 315
Manen 111
Maschaldichter 179
Massebe 232
Massothfest 369
Maus (als Symbol) 438
Meeresfeste 277
Meereswüste 245 f.
Mehrpersönlichkeit Gottes 74
Mesainschrift 198
Menschen ermüden 84
Menschenschrift 99
Minne- und Meistersingerstrophe 15
Moden 47
Möndchen 44

Name Jahves 368
Namengebung 87
Namenumdeutung 230 f.
Nasenringe 45. 433
Nekromantie 111
Nepotismus 272
Neumond 13 f.

Ohrgehänge 44
Ohrringe 45
Olivenernte 212
Opfer 11 ff.
opus operatum 14
Ort der Berufungsvision 69

Palmzweig und Binse 229
Panier 134. 158 ff. 219. 316. 363
Papyruskähne 218
Passahfest 369
Patriarchenerzählungen 350
Pauke 60
Pest 129
plur. maiestaticus 74
plur. der Selbstaufforderung 74
plur. der Selbstberatung 74
Posaune 219. 316
Priester als Richter 328
Prophetin 100
Proselyten 177

Rauch 196
Rauchaltar 70. 72
Rauchwolke 72
Rauschtrank 63
Reform des Ezechias 366
Regierungs- und Todesjahr des Königs 69
Reichstrennung 95
Reis 153
Rephaim 179. 181. 309
Rest 10. 19. 76 f. 80 f. 110. 116. 122 ff. 142 ff. 159. 162. 202. 209. 211 f. 327. 435
Riechfläschchen 45
Rohrdommel 185

Sabbat 13 f.
Sack 46. 200. 239
Satan 180
Säume der Erde 160. 162. 293
Säume des Gewandes 69 f.
Schakal 173
Scham 43 f.
Schamhaar 97
Scharlach 16
Schattenzeiger 449
Schauen Jahves 451
Scheol 61. 179. 183. 332.
Scherung des Bartes 97
Schiffahrt 52
Schlange 70. 193 ff.
Schleier 45
Schleppen 69 f.
Schlosser 37
Schlüssel 271
Schmuckgegenstände 44 f.
Schmerz (Ausdruck des) 382
Schößling 153
Schrittkettchen 45
Schutzengel der Völker 332
Schwanz (Kopf u. Schw.) 131
Schwellenhüter 71
Schwert kosten 17
Schwören Jahves 189
Schuh 117
Schmied 37
Sea 314
Seehandel 277
Seraphim 70 ff.
Signalstange 134
Silber 18. 52
Söhne der Fremde 31
Söhne Gottes 6
Söhne des Ostens 160
Soldatenstiefel 118
Söldner 205
Sönnchen 1. 44
Sonnenfinsternis 34
Sonnensäulen 213. 315. 321
Sonnenstadt 231
Sonnenuhr 449
Sophisten 63
Späher 249 f. 255
spiritus pietatis 154
Spottlied 177 f.
Spottreden 62
Sprache Kanaans 230 f. 419
Sproß 49
Spruchdichter 337
Stab (als Bild) 417
Stadt der Gerechtigkeit 231
Stadt des Niederreißens 231
Stein des Anstoßes 107
Stern (als Bild) 180 f.
Steppenbach 201
Stier (als Symbol) 19
Stromesflügel 103
Stumpf Davids 104. 124
Sündenreinigung 73

Tafel (Material) 360
Tag Jahves 168 ff. 187. 262
Tempelberg 26 ff.
Tempelbesuch 12. 15
Terebinthen 21 f. 76
Tier (als Symbol) 312
Thron Jahves auf Sion 296
Töchter Moabs 202
Töchter Sions 46 ff.
Todesjahr des Achaz 193
Todesjahr des Königs 69
Todesschatten 116
Tora 11. 14. 28. 64
Torwächterlied 256
Totenbeschwörer 226
Totenopfer 332
Totengeister 108. 110 f.
Traubenkuchen 204
Trauerzeichen 264. 409. 423
Tribut 456
Trinität 71
Turban 45
Turmzählung 394

Überschrift 5. 26. 193
Überwurf 45
Üppigkeit der Frauen 66
unterster Teil des Thrones 70
Unterwelt 179 ff.

Vergrabung der Toten 184
Verheißungszeichen 83 ff.
Versiegelung 346
Versorgung mit Wasser 264
Verstummen des Propheten 109
Volkspropheten 132
Vorhalle 70
Vormauer 303
Vorzeichen 110

Wächterlied 256
Wahrsagegeister 108. 110
Wahrsagerei 31
Wäscher 81
Wasserleitung 79 ff.
Wasserquellen 407
Wechselgesang 71
Weihung eines Festes 369
Weinland Moab 203
Weisheit Ägyptens 228
Weltplan Jahves 189 f.
Weltpolitik Israels 330 f.
Wolkensäule 50 f.
Wolkenwagen 225
Wortspiel 321 f.
Wunden 8
Wurzel 76. 153. 195
Wüste am Meer 245 f.

Zauberkunst 235. 332
Zedern 178
Zehntel des Volkes 76
Zeichen 83 ff.
Zelt 50
Zeltpflock 271 f.
Ziegelgruftanlagen 183
Zither 60
Zorn Jahves 132 f. 136. 141. 144
Zukunftshoffnungen 367

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Alttestamentliche Abhandlungen

herausgegeben von Prof. Dr. J. Nikel, Breslau.

Bisher sind erschienen:

Bd. I. Heft 1—2: **Dr. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII u. 296 S. 8°. 9,50

Heft 3: **Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta.** Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV u. 80 Seiten. 8°. Geh. 2,60.

Heft 4: **Dr. Paul Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit.** VIII u. 158 Seiten. 8°. Geh. 5,25.

Heft 5: **Dr. Franz Alfred Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher.** VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. 2,60.

Bd. II. Heft 1—4: **Dr. Paul Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.** Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX u. 454 Seiten. 8°. Geh. 14,90.

Heft 5: **Dr. Johannes Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6.** VIII u. 88 Seiten. 8°. Geh. 3,—.

Bd. III. Heft 1: **Dr. Alois Kirchner, Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht.** IV u. 76 Seiten. 8°. Geh. 2,50.

Heft 2: **Paul Maria Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle.** Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. 6,—.

Heft 3: **Dr. Andreas Eberharter, Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira.** Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt. IV u. 78 Seiten. Geh. 2,60.

Heft 4: **Dr. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik.** VIII und 146 Seiten. Geh. 4,75.

Heft 5: **Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., Danielstudien.** VIII u. 188 S. Geh. 6,10.

Bd. IV. **Dr. theol. et phil. Joseph Feldmann, Paradies und Sündenfall.** Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen. XII u. 646 Seiten. Geh. 20,50.

Bd. V. Heft 1—2: **Prof. Dr. Andreas Eberharter, Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer** mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. XII u. 205 S. 6,75.

Heft 3: **Dr. theol. Anton Greiff, Das Gebet im Alten Testament.** VIII u. 144 S. 4,75.

Heft 4: **Dr. theol. E. Gooßens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen.** XII und 72 Seiten. 8°. Geh. 2,60.

Heft 5: **Dr. theol. et phil. Friedrich Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine.** VIII u. 84 Seiten. 8°. Geh. 2,90.

Bd. VI. Heft 1: **Dr. Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten.** Ein Beitrag zur alttest. Theologie. VIII u. 122 S. 8°. Geh. 4,10.

Heft 2—3: **Dr. Bernhard Walde, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters.** XVI u. 230 Seiten. 8°. Geh. 7,75.

Heft 4—5: **Dr. Johann Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht.** Eine kritisch-exegetische Studie. VIII und 248 Seiten. 8°. Geh. 8,—.

Bd. VII. Heft 1: **Dr. Johannes Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala.** VIII und 128 Seiten. 8°. Geh. 4,25.

Heft 2—3: **Prof. Dr. Joh. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** VIII u. 304 Seiten. Geh. 9,75.

Heft 4: **Dr. Jos. Schmalohr, Das Buch Joel.** VIII u. 160 Seiten. Geh. 5,50.

Heft 5: **Dr. P. Landersdorfer O. S. B., Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte.** VIII u. 102 Seiten. 8°. Mit 2 Tafeln. II. Auflage in Vorbereitung.

Bd. VIII. Heft 1—2: **Dr. phil. et theol. Leo Haefeli, Geschichte der Landschaft Samaria.** VIII u. 128 S. Geh. 4,50.

Heft 3—4: **Prälat Prof. Dr. Constantin Gutberlet, Das erste Buch der Machabäer.** Übersetzt und erklärt. VIII u. 262 Seiten. 8°. Geh. 8,50.

Heft 5: **Dr. Johann Fischer, Wer ist der Ebed in den Perikopen Js 42, 1—7; 49,1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53, 12?** XVI u. 100 S. Geh. 3,60.

Bd. IX. Heft 1: **Dr. theol. et phil. Lorenz Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik.** XVI u. 180 S. Geh. 6,10.

Heft 2—3: **Dr. P. Patricius Herzog, O. F. M., Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel.** VIII u. 164 Seiten. Geh. 5,40.

Heft 4—5: **Dr. A. Šanda, Moses und der Pentateuch.** VIII u. 428 S. Geh. 14,—.

Bd. X. Heft 1: **Abt Simon Landersdorfer, Studien zum bibl. Versöhnungstag.** IV u. 90 S. 2,90.

Heft 2: **Dr. J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage.** XVI u. 120 S. Mit 1 Tafel. Geh. 5,25.

Exegetisches Handbuch zum AT

begründet von † Joh. Nikel, hrsg. von Alfons Schulz

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung beabsichtigt, ein etwa 30 Bände umfassendes „Exegetisches Handbuch zum A. T." herauszugeben, welches in 25 Bänden Kommentare zu allen Büchern des A. T. nebst einer deutschen Übersetzung nach dem besterreichbaren Grundtext sowie unter Berücksichtigung der Vulgata, ferner in 5 weiteren Bänden eine Einleitung in das A. T., eine alttestamentliche Theologie, eine Erklärung der messianischen Weissagungen, eine biblische Archäologie und eine Einführung in die nachbiblische jüdische Literatur bieten wird.

Als **Mitarbeiter** sind bisher gewonnen worden:

Prof. Dr. Döller (Wien)
Prof. Dr. Dornstetter
Prof. Dr. Engelkemper (Münster),
Prof. Dr. Euringer (Dillingen a. D.),
Prof. Dr. Feldmann (Bonn),
Prof. Dr. Göttsberger (München),
Prof. Dr. Hehn (Würzburg),
Prof. Dr. Heinisch (Nymwegen),
Prof. Dr. Hoberg (Freiburg i. Br.),
Dr. L. Landersdorfer O. S. B. (Scheyern).
Prof. Dr. Miketta (Weidenau, Österr.-Schles.),
Prof. Dr. Peters (Paderborn),
Prof. Dr. Rießler (Tübingen),
Prof. Dr. Šanda (Leitmeritz),
Prof. Dr. Schulz (Breslau),
Prof. Dr. Zapletal (Freiburg Schw.).

Bisher liegen vor:

7. Bd. 1. Teil. **Das Buch der Richter,** übersetzt und erklärt von Professor Dr. Zapletal. XLIV und 311 S. 10,15.

8. Bd. Die Bücher Samuel, übersetzt und erklärt von Dr. Alf. Schulz.
1. Halbbd.: Das 1. Buch, XII u. 418 S. 12,—.
2. Halbbd.: Das 2. Buch. Mit einem Anhang: Die Samuelbücher. VIII u. 378 S. 10,80.

9. Bd. Die Bücher der Könige, übersetzt und erklärt von Dr. A. Šanda.
1. Halbbd.: Das 1. Buch, XLVIII u. 510 S. 15,75.
2. Halbbd.: Das 2. Buch, VIII u. 460 S. 13,20.

14. Bd. Das Buch Isaias, übersetzt und erklärt von Dr. Fr. Feldmann.
1. Halbbd. Erster Teil. XLVIII u. 480 S. 15,—.
2. Halbbd. (Unter der Presse.)

24. Bd. Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt von Dr. P. Heinisch. LX u. 346 S. 11,50.

25. Bd. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, übersetzt und erklärt von Dr. Norbert Peters, Prof. LXXX u. 470 S. 15,50.

Die Bücher kosten **gebunden in ½ Leinenband** 2,— mehr.

☞ **Bei Subskription** auf die ganze Sammlung **ermäßigen** sich die Preise um **15 %**.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

UNIVERSITY

VI, C1

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS1515.3.F441925 C001 V001
DAS BUCH ISAIAS UBERSETZ UND ERKLART MU

3 0311 00020 1207

WITHDRAWN

BS
1515.3
.F44
1925

Bible. O.T. Isaiah. German
1925.
45355

DAS BUCH ISAIAS

221.6
221Y6
32,694
E96e
v.14a

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU.

3 0011 00020 1207